A Filosofia do século XX

Remo Bodei

A Filosofia do século XX

Remo Bodei

A Filosofia do século XX

Remo Bodei

Tradução de
Modesto Florenzano

Para Chiara
Para Lisa

Sumário

Nota Introdutória

Este livro oferece instrumentos para pensar a experiência de um século denso de transformações imprevistas. Reconstrói as coordenadas que orientam nossas paisagens mentais e delineia o mapa dos percursos nos quais a filosofia cruza com os saberes mais representativos. Captando as idéias em movimento, resultam bem mais visíveis, na sua especificidade, os desdobramentos que articulam o discurso filosófico, aqui referido, utilizando apenas as fontes primárias. Com estilo narrativo límpido e rigoroso, são abandonados os dois modelos expositivos mais difusos: o da história linear (que apresenta uma ladainha de opiniões remendadas pelo tênue fio da progressão cronológica) e aquele, totalmente privado de contexto, da descrição dos sistemas miniaturizados e isolados (dotados de uma existência autônoma e fora do tempo). Em seu lugar, preferese a representação de cenas teóricas compactas, escandidas por quadros conceituais, nos quais os protagonistas tecem de maneira cerrada os seus argumentos no esforço de esclarecer problemas que são também nossos.

Em termos quantitativos, metade do volume baseiase numa pesquisa precedente, porém radicalmente reelaborada (cf. *Filosofia*, in *La cultura del 900*, Gulliver, Milão

1979 e Oscar Studio Mondadori, Milão 1981); ao passo que a outra metade é um trabalho completamente novo, que amplia algumas partes já escritas e introduz a reflexão filosófica mais recente.

Los Angeles - Pisa, outono-inverno 1996-1997

capítulo 1

As filosofias do ímpeto

O tempo reencontrado

A quem acorda no meio da noite sucede, às vezes, segundo Proust, ignorar todos os dados relativos à própria pessoa e ao lugar onde se encontra. A razão, entregando-se ao sono, cancela todos os confins de tempo e de espaço. Não resta, ao despertar, mais que um elementar e indeterminado "sentimento da existência, tal como pode fremir no fundo de um animal" e num "homem das cavernas". Para se situar e se orientar novamente ocorre reconstituir a rede das coordenadas do mundo e os "traços originais" do próprio eu, realizando em poucos instantes um salto "sobre séculos de civilização". Mas para assumir a consciência de si é necessário recompor a ordem das coisas. Primeiramente é o corpo, na escuridão, que vem em ajuda, é "a memória de suas costelas, de seus joelhos, de suas espáduas" que lembra os vários tipos de camas em que dormimos, que procura adivinhar a posição dos móveis e as situações vividas: "achava-me então no campo, em casa de meu avô, morto havia muitos anos; [...] o muro estendia-se em outra direção: achava-me no meu quarto em casa da Sra. de Saint-Loup". E, no entanto, "as paredes invisíveis, mudando de lugar segundo a forma da peça imaginada", preparam o reconhecimento do lugar em que se

está. Cada quarto se apresenta gravado na fuga de outros quartos, que aparecem como seus contornos flutuantes, margens indispensáveis do processo de especificação. Cada coisa tem um halo de alteridade, movendo-se no seu estado fluido, é atravessada pela corrente do tempo. Mas, eis que a consciência está completamente desperta, retomou o controle da situação, intervém o pensamento que tudo solidifica: "A imobilidade das coisas que nos cercam talvez lhes seja imposta pela nossa certeza que essas coisas são elas mesmas e não outras, pela imobilidade do nosso pensamento perante elas". Nomeamos as coisas e (com objetivo pedagógico, para evitar dispersão e fadiga) as classificamos e simplificamos, delas suprimindo toda alteridade interna, toda pluralidade de contornos, toda referência a nós: "O que as palavras nos apresentam das coisas é uma imagem clara e usual como essas que se dependuram nas paredes das escolas para dar às crianças o exemplo do que é um banco, um pássaro, um formigueiro, coisas tidas como semelhantes a todas aquelas da mesma classe".[1] Para retomar posse de si e das coisas de maneira autêntica, deve-se realizar uma espécie de experimento, em solidão e em silêncio: reproduzir a duração pura, desfazendo as resistentes concreções do presente, intuindo para além do pensamento imobilizante e da linguagem classificatória. Longe da multidão e da acossante vulgarização dos tempos, protegidos dos estímulos muito intensos e por isso embotantes da cidade grande, libertos da constrição de ope-

1. M. Proust, *Em Busca do Tempo Perdido. No Caminho de Swann*, Editora Globo, Porto Alegre 1981, p. 13-14, 320; vol. 1, tradução de Mário Quintana. Proust, seja pela qualidade artística de sua escrita, seja pela excelência da tradução brasileira, é o único, entre os inúmeros autores citados por Remo Bodei, cuja tradução para o português não foi feita por nós. (N. T.)

rar em termos práticos sobre as coisas – ao trabalhá-las, com efeito, elas revelariam hegelianamente uma diferente dureza – é possível evocar uma existência interior rica, complexa, matizada, traduzir a espacialidade no tempo da consciência, dar testemunho, do fundo de um laboratório-catacumba de cortiça, de uma humanidade refinada e sensível prestes a desaparecer.

Nessa solidão, pode-se fazer reemergir os estratos mais antigos de nós mesmos, os vários eus que se sucederam e que jazem em profundidades quase geológicas, esmagados pelo peso da nossa atual personalidade. Cada um deles foi, no seu devido tempo, sepultado por um choque poderoso, provocando seu abandono, obrigando-nos a uma reinvenção de nós mesmos. O destino nos fornece, de resto, tantos "eus de reposição" com os quais podemos reformular nossas paixões e nosso pensamento. Nos seus confrontos, uma vez deixados para trás, experimentamos, no final, somente uma "ternura de segunda mão".[2] Por sorte, porém, não podendo elaborá-los completamente ou submetê-los de todo ao último eu no comando, eis que, às vezes, eles retornam. Descobrimo-lo de repente, com surpresa, no instante em que uma lembrança (da qual achavámos não mais conservar nenhum traço) vem ao nosso encontro graças a uma centelha casual do presente. Nesses momentos reencontramos miraculosamente intacto um nosso "eu" passado, não gasto pelas modificações psíquicas sucessivas, paradoxalmente protegido e resguardado do esquecimento como se estivesse num estojo. Quando os dois eus cronologicamente longínqüos – o do presente e o do passado – se

2. Cf. Id., *A Fugitiva*, ibid, vol. 6, tradução de Carlos Drummond de Andrade.

tocam à maneira de dois pólos em um arco voltaico, quando a emoção não se separa mais do conhecimento "por causa do anacronismo que tão freqüentemente impede o calendário dos fatos de coincidir com o dos sentimentos",[3] então se descobre como que um aroma de eternidade. Reparamos que alguma coisa salvou-se da destruidora voracidade do tempo. Parece então que se resolve "o enigma da felicidade", escondido nos reconhecimentos "estereoscópicos" de nós mesmos ao permanecer idênticos através das mudanças, singulares e desdobradas. Estranhamente, os eventos que nos comovem, quando se apresentam por meio da lembrança involuntária, são aqueles, à primeira vista, insignificantes. Eles se salvaram, todavia, da homologação na perspectiva do presente justamente porque a inteligência os descartou, em razão de sua inutilidade: "a mínima palavra dita em determinada época de nossa existência, o gesto mais insignificante deixavam-se banhar e impregnar pelo reflexo de algo logicamente estranho, do qual os separa a inteligência a cujos raciocínios não eram necessários, mas onde – aqui, na rósea luz crepuscular a bater no muro florido de um albergue campestre, na sensação de fome, no desejo de mulheres; ali, em volutas azuis do mar matinal a envolverem frases musicais, delas emergindo parcialmente como ombros de ondinas – o gesto, o mais simples ato era encerrado como em mil vasos fechados, dos quais cada um contivesse uma substância de cor, cheiro e temperatura absolutamente diversas; sem contar que esses vasos, dispostos ao longo de muitos anos durante os quais não cessáramos de mudar, ao menos de sonhos e de

3. Id., *Sodoma e Gomorra*, ibid, vol. 4, tradução de Mário Quintana.

idéias, situam-se em altitudes diferentes e nos fornecem sensações de atmosfera extremamente várias [...]. Sim, se a recordação, graças ao esquecimento, não pôde estabelecer nenhum laço, tecer malha alguma entre si e o momento presente, se ficou em seu lugar, em seu tempo, se conservou sua distância, seu isolamento no côncavo de um vale ou no cimo de uma montanha, ela nos faz respirar, de repente, um ar novo, precisamente por ser um ar outrora respirado, o ar mais puro que os poetas tentaram, em vão, fazer reinar no Paraíso, e que não determinaria essa sensação profunda de renovação se já não houvesse sido respirado, pois os verdadeiros paraísos são os que perdemos".[4] A tais raros instantes podemo-nos agarrar para escapar da inexpressiva uniformidade de uma inteligência que nos esvazia de emoções e de matizes, empurrando-nos para uma *routine* esquecida do possível resgate do tempo.

As cicatrizes do crescimento

Séculos de civilização e a inexorável pressão das necessidades práticas conspiram, assim, para a tendencial univocidade e fixação dos pensamentos e das coisas que eles capturam. Isso tinha sido afirmado, em formas mais argumentativas, por Henri Bergson, primo por afinidade de Proust. Ele também tinha procurado demonstrar como os contornos nítidos que atribuímos às coisas não são mais que o esquema de uma influência exercitável sobre elas, os programas de possíveis manipulações: "Eles são o plano das nossas

4. Id., *O Tempo Redescoberto*, ibid, vol. 7, p. 123, tradução de Lúcia Miguel Pereira.

ações eventuais reenviado aos nossos olhos como por um espelho, quando percebemos as superfícies e os contornos das coisas [...]. Dissemos que os corpos brutos são recortados no tecido da natureza por uma *percepção* cujas tesouras seguem, de alguma maneira, o traçado das linhas sobre as quais poderia passar a *ação*".[5] A inteligência e a percepção imobilizantes são os instrumentos de uma intervenção no mundo a serviço da sobrevivência da espécie humana. A ação, para ser eficaz, deve recortar o mundo segundo linhas de intervenção possível. A fim de manipulá-lo deve, porém, ser capaz de medir e de prever, de forjar instrumentos e máquinas, de estender o seu poder sobre os mais disparatados fenômenos. Por isso a inteligência e as ciências são o prolongamento da ação na sua capacidade de fabricar objetos artificiais, instrumentos e máquinas sempre mais perfeitos.

É a necessidade prática da ação que seleciona as lembranças à vista das dificuldades do momento, que pede ajuda à memória para resolver analogicamente os *impasses* de quando em quando encontrados. O passado conserva-se assim virtualmente, de maneira automática, e a memória é comparada a um cone de ponta-cabeça, cujo vértice condensa um número mínimo de lembranças ao tocar o nível do presente, que sempre se afasta e sempre é perseguido, enquanto as lembranças aumentam progressivamente quanto mais se remonta em direção à base. "Inclinado so-

---

5. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, PUF, Paris, 1959, p. 504. Todas as passagens de Bergson foram por nós traduzidas diretamente do francês. Para os demais autores franceses a tradução foi feita a partir do italiano, mas cotejada com a tradução francesa do livro de Remo Bodei – *La Philosophie Au XXe Siècle*, Champs Flammarion, Paris, 1999- de autoria de Corinne Paul-Maier com a colaboração de Paul Michon. (N. T.)

bre o presente", o passado nos persegue e bate à porta da consciência.

Esse tempo só encontra escuta quando é considerado útil, quantificável. Somente o espaço, contudo, pode ser medido, somente o que é exatamente programado e preestabelecido pode ser previsto. Ocorre, porém, que esse paradigma de domínio e de controle do real é impropriamente estendido também ao campo da consciência e da cultura humana, espacializando o tempo e petrificando e homogeneizando o que se modifica e se desenvolve. Eis, pois, que os nossos estados de consciência, "como seres vivos incessantemente em vias de formação" são assimilados pela exterioridade recíproca das coisas inertes (pelo tempo cronológico subdividido em partes iguais) e considerados estáveis, malgrado a sua instabilidade, e distintos, malgrado a sua mútua compenetração.

O tempo cronológico é substancialmente aquele símbolo *t*, empregado nas equações da mecânica, que oferece a Bergson, jovem professor em Clermont-Ferrand, a primeira ocasião para refletir sobre a duração e para distinguir o caráter abstrato do primeiro, do caráter concreto da segunda, que tem valor intensivo e é "criação contínua, jorrar ininterrupto de novidades". E enquanto o tempo cronológico é suposto como único e linear, o da duração é múltiplo, elástico, complexo, carente de um ritmo único. Contra a consciência diluída e segmentada do tempo cronológico, exteriorizada e dependente das coisas, ocorre reapropriar-se individualmente da existência, redescobrir em nós mesmos a fonte da espontaneidade e da transformação, o ímpeto "floreal", antimecanicista. Se na moldura do tempo espacializado assiste-se à dissipação do eu e à sua direta subordinação a exigências sociais despersonalizantes, no interior da "du-

ração", cada um administra e capitaliza o próprio desenvolvimento, provocando uma "avalanche sobre si mesmo.

Sobre qual fulcro insistir para sair da condição normal da inércia, do empobrecimento freqüente e da passividade da consciência? Triste é, com efeito, a condição de quem se deixa simplesmente arrastar pelo hábito: "A maior parte do nosso tempo, vivemos no exterior de nós mesmos, só percebemos do nosso eu um fantasma desbotado, sombra que a duração pura projeta sobre o espaço homogêneo. A nossa existência desenvolve-se, pois, mais no espaço do que no tempo; vivemos mais para o mundo exterior do que para nós; falamos mais do que pensamos; 'agem sobre nós' mais do que agimos nós mesmos. Agir livremente é tomar posse de si, é entrar de novo na duração pura".[6]

Inverter a rota, porém, é difícil, pois o nosso senso comum, historicamente adquirido, deriva do paradigma do espaço homogêneo e inerte, sobre o qual intervém, recortando e coligando, uma inteligência instrumental que não é verdadeira nem falsa (nisso Bergson está estreitamente aparentado à cultura filosófica da época, com Nietzsche ao empirocriticismo, com James à imagem croceana da ciência). Do mundo da ação, ou seja, também do trabalho, pode-se evadir para o mundo da duração pura, da liberdade, cujo reino começa além da práxis, além do trabalho. E quem poderá gozar desse privilégio? Quem poderá de uma maneira elitista subtrair-se ao "agir sobre nós"? Quem poderá evitar a degradação – econômica, emocional, intelectual – da existência? Há em Bergson um protesto implícito contra a deterioração do viver, a

6. Id., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ibid., p. 151.

sombria impressão de que a ciência se tornou uma aliada da iliberalidade e da reificação.

A isso ele reage substancialmente com duas estratégias. Em primeiro lugar, enfatizando o ímpeto para a frente, negando toda datação imóvel e toda redução ao presente ou ao que já foi, sem todavia assegurar qualquer promessa de efetivo progresso: a evolução é imprevisível, pode-se somente confiar na mudança. Isso porque a "duração" fica garantida pela analogia entre a consciência humana e a vida da natureza em sua complexidade. Ambas são criação contínua, autoprodução. A vida psíquica é um jorrar constante de nova, imprevisível espontaneidade. O seu "ímpeto" é solidário com o impulso único que é a vida em geral, que se dissocia nas suas várias formas animais e vegetais, sofrendo paradas, desvios e regressões, mas também cicatrizando as suas feridas e seguindo sempre adiante. Na *Evolução criadora* (1907) o enfoque recai, mais do que na recuperação do tempo perdido, na projeção para o futuro, que é um caso particular do impulso do universo na direção de metamorfoses contínuas. Um único e idêntico avanço, indivisível e ubíquo, permeia todos os seres. Bergson o compara a "uma investida impetuosa" de um exército imenso. A propósito dessa metáfora militar, é interessante notar – incidentalmente – como os oficiais franceses, educados na Academia por instrutores bergsonianos na tática e na estratégia do *élan vital*, morressem aos milhares, no primeiro período da Grande Guerra, em "investidas impetuosas" contra as guarnecidas trincheiras alemãs.

À luz dessa teoria, Proust aparece como uma espécie de Bergson de ponta-cabeça, melancólico, que inverte a direção do impulso vital: ao invés de direcioná-lo para a frente, para o futuro indefinido do ataque da cavalaria, o

dirige para trás no tempo perdido individual, para, todavia, reencontrar o eterno. O impulso vital bergsoniano avança, seja como for, ao longo de linhas de uma evolução divergente, que opera não por adição ou associação, mas por desdobramento e dissociação, contendo paradas, desvios, regressões, atrofiações ou cicatrizes de possibilidades inexpressas, latentes ou bloqueadas. Na vida individual, da infância à maturidade, perde-se sempre alguma coisa, restringe-se, ao crescer, a área do possível. Somos, com efeito, obrigados a manter a nossa identidade em um crescimento "em uma única direção", podando continuamente as possíveis ramificações da nossa personalidade, os eus que teríamos desejado ser: "Cada um de nós, com um golpe de vista retrospectivo sobre sua história, constatará que a sua personalidade de menino, porquanto indivisível, reunia em si pessoas diversas, que podiam permanecer juntas porque estavam em estado nascente: essa indecisão cheia de promessas é um dos maiores fascínios da infância. Mas as personalidades que se compenetram, tornam-se, com o crescimento, incompatíveis e, dado que cada um de nós só pode viver uma vida, é obrigado a fazer uma escolha. Escolhemos, na realidade, incessantemente, e incessantemente abandonamos muitas coisas. O caminho que percorremos no tempo está coberto de escombros de tudo o que começávamos a ser, de tudo o que teríamos podido nos tornar".[7]

Imergindo-nos na duração, sentimos pulsar novamente um impulso que, numa das últimas obras (*Duração e simultaneidade*, de 1922), torna-se cósmico, envolve a inteira realidade. Com os "golpes de sonda da duração pura" che-

7. Id., *L'évolution créatrice* cit., p. 579-80.

gamos a nós mesmos, tornamo-nos livres, conseguimos reconstruir o sentido da nossa existência.

A segunda estratégia consiste em fechar-nos no interior da última fortaleza da consciência individual, onde se acumulou aquilo que pôde ser salvo da reificação, onde se celebra o corroborante rito de recordar-se do próprio eu e do qual se espera, um dia, poder realizar uma saída para tornar apenas mais complexo e profundo o espaço externo. À eficácia das ciências é contraposta a verdade da filosofia, guardiã de uma vida mais intensa. A prática da filosofia permite à consciência individual reconstituir-se numa unidade dinâmica, reunir-se novamente a si mesma, para além da segmentação e da dissipação imposta por uma experiência dissolvente e despersonalizante. O eu tem necessidade de recompor-se, de reestruturar-se continuamente e de conservar, ao mesmo tempo, a própria identidade e integridade (partindo de exigências análogas, mas com solução diversa, Nietzsche invocou o nosso próprio querer no eterno retorno do igual).

O conflito entre a individualidade e a desagregação que a ameaça, é representado, de forma dramática, como combate entre fluidez e congelamento, entre tempo e espaço, entre neo-lamarckismo (para o qual a evolução é movida por uma necessidade interna) e darwinismo (para o qual é movida pela luta pela sobrevivência). Fluidez, movimento, necessidade são as categorias portadoras do pensamento de Bergson, mas também aquelas que provocam mais resistências na consciência comum, "ptolemaica": "Diante do espetáculo dessa mobilidade universal, alguns serão tomados de vertigem. Habituados à terra firme, não podem se acostumar à ondulação e à arfagem. Têm necessidade de pontos "fixos" onde apoiar o pensamento e a existência.

Acreditam que se tudo passa, nada existe; e que, se o real é mobilidade, já não o é mais no momento em que é pensado, escapando ao pensamento. O mundo material, dizem, irá se dissolver e o espírito se afogar no fluxo torrencial das coisas. Que se tranqüilizem! A mudança, se consentirem em olhá-la diretamente, sem véus interpostos, logo lhes aparecerá como o que pode haver de mais substancial e de mais duradouro no mundo".[8]

Nesse universo em perene movimento, a realidade redesenha-se e reinterpreta-se continuamente; o conceito de "dados sensíveis" rigidamente positivista desprende-se (o objeto visível complica-se em manchas coloridas, dissolve-se em linhas e planos que não obedecem mais aos cânones da velha geometria projetiva; as tonalidades musicais se entrecruzam, os sons se esvaem ou os acordes tornam-se audazes, principalmente dissonantes ou chocantes); também a linguagem e os módulos de pensamento devem mudar, desmanchar-se, recompor-se em níveis diversos e assimétricos, adquirir maior plasticidade e elasticidade, para manter sob controle estados de consciência e projetos de intervenção sobre um mundo mutável que tem um alto coeficiente de obsolescência; devem ir sempre além da capacidade média de recepção do grande público, que distingue a reconstituição do momento inercial, a passividade e a reificação que rapidamente se reproduz a cada novo avanço.

8. Id., *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres* cit., p. 1385.

Também para Georg Simmel, o indivíduo moderno é móvel, fluido, plasmável. Mas no sentido de um entrelaçamento variável de realidades dadas e de possibilidades construídas. Ele é semelhante a um número de cofre, formado por elementos comuns a todos os outros, porém misturados de modo a produzir uma precisa e inconfundível combinação. No passado, o homem estava encapsulado dentro de uma multiplicidade de esferas tendencialmente concêntricas (família, estirpe, corporação, Estado, Igreja). Abandonando tal ordem e pondo o indivíduo na intersecção de círculos sociais excêntricos, a sociedade contemporânea avança em direção a uma acentuada diferenciação.[9] O indivíduo torna-se, assim, tanto mais ele próprio quanto mais engloba traços de universalidade compartilhados com outros e quanto mais alarga o leque de combinações possíveis. Oscilando entre processos de socialização e de personalização, todos temos, agora, a oportunidade – nem sempre captada, e nem sempre feliz – de "realização".

Dar sentido à própria vida, ali onde a centralidade do indivíduo não está mais garantida pelas instituições, é todavia um empreendimento árduo. Para cada acréscimo no papel da subjetividade produz-se, com efeito, como contraponto, uma dilatação do âmbito da objetividade (e vice-versa), no sentido, por exemplo, de que a racionalidade inserida numa simples máquina de costura (objetividade privada de consciência, projetada porém conscientemente, por um ou mais homens) toma o lugar da consciência, da habilidade, da capa-

9. G. Simmel, *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1982, p. 119

cidade, da atenção da mulher que, com a agulha e a linha executava à mão, as mesmas operações. Semelhantes movimentos resultam, agora, englobados na racionalidade interna da máquina, na qual o espírito "é por assim dizer traspassado".[10]

A difusão das máquinas exonera dos encargos mais pesados ou que requerem mais tempo, mas isso tem um preço, até mesmo no campo dos trabalhos domésticos. À mulher de determinadas camadas abre-se, com efeito, imprevistamente, um espaço não esperado de virtualidade, de tempo livre, que ela não sabe ainda como gozar. A nova condição coloca-a, pelo contrário, em conflito com o próprio papel tradicional, já que o matrimônio, enquanto instituição, não progrediu com a mesma velocidade do "espírito subjetivo" dos cônjuges e das inovações técnicas. A libertação das fadigas não se traduz, assim, numa maior satisfação pessoal, num aumento sensato do tempo de uma vida sensata: "muitíssimas mulheres da classe burguesa perderam o conteúdo ativo da vida sem que, com a mesma rapidez, outras atividades ou outras metas viessem ocupar o lugar deixado vazio: a freqüente 'insatisfação' das mulheres modernas, a não utilização das suas forças que, retroagindo, provocam uma série de perturbações e de destruições, a sua procura, em parte sadia e em parte mórbida, de experiências fora de casa, é o resultado do fato de que a técnica na sua objetividade tomou um caminho próprio, mais rápido do que a possibilidade de desenvolvimento das pessoas".[11] Quanto mais a racionalidade emigra da consciência

10. Ibid., p. 136
11. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Utet, Turin 1984, p. 654-5 e cf. Id., "Cultura femminile", in *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milão, 1985.

subjetiva e se instala em automatismos e suportes materiais (como o dinheiro), tanto mais o indivíduo corre o risco de ter esvaziadas as suas prerrogativas precedentes. A racionalidade tende a carecer de sentido e o sentido a carecer de racionalidade. A transferência da espiritualidade para automatismos objetivos e privados de consciência deixa, todavia, aos indivíduos um espaço sempre mais amplo de liberdade e de indeterminação. Eles, agora, não têm que se preocupar tanto com sobreviver, quanto com não "sub-viver", ou seja, de não ficar abaixo das próprias possibilidades inexpressas.

A plenitude e o significado da vida encontram-se, porém, em tempos e espaços virtuais, num alhures não situável nas séries dos acontecimentos e dos lugares nos quais estamos quotidianamente colocados. A eles chegamos num movimento que só na aparência vai *adventura*, em direção às coisas futuras, e em direção a países exóticos. Descobrimo-los, ao contrário, no presente e dentro de nós, em zonas "endóticas" (observadas de dentro) da experiência. O que se demonstra, em primeiro lugar, estranho ou estrangeiro já está em nós, é, antes, nós. Por meio de um falso movimento, Simmel descobre o essencial no inessencial, fixando o centro de nossos interesses na periferia da vida costumeira: no marginal, no excêntrico, nas possibilidades não saturadas que nos chegam como um dom ou como o resultado de uma atividade não inteiramente nossa, não inteiramente desejada (a aventura, os sonhos, as obras de arte).

Atravessando espaços logicamente intransitáveis, transpõe-se com o desejo as paredes do espelho que separa o real do imaginário, penetra-se num mundo sem espessura que aparece mais significativo do que aquele que tridimensionalmente e efetivamente vivemos. Estabelece-se um

jogo de proximidade e de afastamento. Somos impelidos para uma zona de irrealidade veraz ou de desrealização que satisfaz, para uma ilusão mais verdadeira que toda realidade que nos circunda (verdadeira não em sentido perceptível ou lógico, mas enquanto nos agrada, porque a intuímos como lugar de realização de possibilidades inatingíveis do mundo). Abrem-se assim janelas de sentido imprevistas e improváveis, mundos e *enclaves* extraterritoriais à realidade e ao tempo cronológico, que aludem a uma outra existência mais digna de ser vivida, a uma pedra preciosa engastada na banalidade do cotidiano, a uma eternidade como "cessar das relações temporais".[12]

Esperar no trágico

Contra Simmel, Lukács refuta o caráter errante da aventura e do marginal para encontrar o centro de gravidade e a verticalidade da vida no caráter definitivo do instante. É preciso apoiar-se num ponto arquimédico subtraído à mudança, numa necessidade trágica, irrevogável que não se dissolva novamente em possibilidade: "Hoje podemos esperar novamente o advento da tragédia, porque nunca como hoje a natureza e o destino acham-se tão terrivelmente sem alma, nunca como hoje as almas humanas percorrem com tamanha solidão as estradas abandonadas; é possível esperar um retorno da tragédia, quando se tenham dissipado por inteiro os fantasmas incertos de uma ordem de comodidades que a vileza dos nossos so-

12. Id., "Il paesaggio di Böcklin", in: *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, Il Mulino, Bolonha, 1985, p. 86.

nhos projetou na natureza para criar uma ilusão de segurança". Não é a aventura que conduz, pois, ao centro da vida, mas a tragédia. A aventura não faz mais do que amplificar a indeterminação da vida moderna. Existência e vida contrapõem-se como o relativo ao absoluto. O trágico põe-nos diante da profundidade dos "grandes instantes". Quando os encontramos, abre-se diante de nós "o vazio dos abismos sempre mais escuros", e sente-se um silêncio súbito. Somente, então, conseguimos dar uma direção à vida que "se desenrola sem escopo". Nesses instantes, o mutável torna-se efetivamente definitivo, o casual necessário. O tempo redime-se e talvez abre-se a possibilidade de captar, na sua própria caducidade, os vislumbres do eterno: "É possível fazer que as cores, o perfume e o pólen dos nossos instantes, os quais talvez amanhã não mais serão, sejam subtraídos uma vez mais à deterioração, é possível captar a substância íntima dessa não-deteriorabilidade ainda que desconhecida de nós mesmos?".[13]

A energia humana concentra-se intensivamente em semelhantes momentos privilegiados, refutando a dispersão extensiva e a repetitividade do cotidiano. Com eles entramos na "idade heróica da decadência", quando não nos é mais permitido precipitar ou retardar, no momento em que é preciso parar o declínio, aceitando-o com virilidade, desbloqueando um *impasse*: "Quando as causas que originariamente se opunham ao sentimento vital, os fatos sentidos como estando em oposição e outros sentimentos entrando em contraste inconciliável se agigantam até resistir com força igual, então sobrevém o declínio real. Desse modo,

13. G. Lukács, *L'anima e le forme* (1911), SugarCo, Milão, 1963, p. 309, 231,228,235.

tem início a idade heróica da decadência na qual não é mais possível avaliar hedonisticamente a virtude, olhar a vida de maneira que a virtude seja recompensa, a culpa expiação, e na qual, todavia, nas virtudes continua a resistir a energia posicional pela intensidade infinita da velha vida, uma energia que é incapaz de entrar em acordo com a mutável realidade, destinada, portanto, a sair perdendo [...] são tempos em que, pelo fato de problematizar-se, a vida não existe mais como valor central para o homem ético". Adverte-se "o declínio trágico da própria existência"[14] e põe-se o problema de como salvá-la de tal equilíbrio que paralisa as decisões e dissipa as energias, favorecendo o "claro escuro" da existência. Certamente, os homens, o mais das vezes, são ainda relutantes ao trágico. Aspiram ao modo de pensar de Simmel, às delicias do indeterminado, do desconhecido e da aventura: "Para eles, atrás de toda parede rochosa que não poderão jamais superar, escondem-se paraísos imprevisíveis e eternamente inatingíveis. Para eles, a vida é ânsia e esperança, os entraves impostos pelo destino tornam-se, com grande naturalidade, enriquecimento interior da alma. O homem jamais aprende da existência a foz onde desembocam os seus rios: ali onde nada se completa, tudo é possível: o complemento é o milagre". Na decisão trágica, num único instante, ao contrário, despido de temporalidade, concentra-se e toma forma o sentido da vida. Então cada um encontra e reencontra a si mesmo. Nessa *Selbstbegegnung* – nesse "encontro com nós mesmos", como o chamará Ernst Bloch – o centro imóvel, atemporal do existir se entrevê na luz de um clarão de descontinuidade

14. Id., *Il dramma moderno*, SugarCo, Milão, 1976, p. 56-8.

com relação à existência experimentada como um percorrer vazio. A morte, o limite, tornam-se fator de cristalização definitiva, dão significado à vida, fixando-a de uma vez para sempre. E é justamente a experiência do limite que acorda a alma para o "culto do eu", à autoconsciência, que impede que se evapore no ar, que se desperdice em mil riachos que não têm nenhuma foz visível.

A tragédia arranca, pois, das margens de si e conduz ao centro: "Na vida comum, os homens experimentam apenas a periferia de si mesmos" A tragédia constitui o milagre que permite ao definitivo entrar na vida, que evita a dissolução de tudo em variações: "Ela intervém no momento em que energias misteriosas extraem do homem sua essência, obrigando-o à essencialidade; o processo trágico desenvolve-se pela manifestação sempre maior desse ser verdadeiramente único".[15]

Na tragédia, o ponto culminante da vida se atinge na dissolução e na morte. Nela o essencial é "que uma vida adquira a própria expressão no ocaso, na ruína, que o máximo da vida seja alcançável somente na morte e que esse momento seja representativo da vida típica [...]. A tragédia torna conscientes os processos vitais, pelo que se experimenta uma alegria inebriante, quando se consegue vê-los com transparência e compreender sua necessidade".[16] Contra a esperança, explicitamente recusada, a tragédia reduz as aberturas e as indeterminações da existência à univocidade irrevogável, à experiência de um limite intransponível. É necessário saber negar a existência para alcançar a vida, ser capaz de repudiar a realidade empírica para con-

---

15. Id., *L'anima e le forme* cit., p. 307-8, 314, 311-2.
16. Id., *Il dramma moderno* cit., p. 63, 65.

seguir aquilo que é imutável e cingido nos seus limites: "O que os homens amam da existência é o seu clima, a sua indeterminação, o seu constante oscilar como um pêndulo que nunca toca os extremos; amam a grande incerteza, como uma monótona, soporífera canção de ninar [...]. Os homens odeiam a univocidade e a temem. A sua debilidade e a sua vileza circundam todo impedimento que vem de fora, todo obstáculo que impede os seus caminhos".[17]

O horror da estagnação

Bergson, Simmel, ou o jovem Lukács, estão inseridos nesse vasto programa de pesquisa de novas linguagens e, indiretamente, de revitalização de uma civilização. Estão próximos dos Verlaine, dos Debussy ou da *art nouveau*, compartilham o *plus ultra* das vanguardas, coincidem sobre a individualidade e a continuidade insidiadas, têm um sintomático horror da estagnação, doença mortal também de uma economia que deve avançar para não sucumbir. Mas não são os únicos a participar dessa profunda inquietação.

Nos anos posteriores à Comuna de Paris e à "grande depressão", em muitos dos contemporâneos penetra a idéia que a auto-regulação do mercado acabou e que o governo da multidão está para começar, que se é obrigado, em circunstâncias extremas, mas não improváveis, a passar ou sob as forcas caudinas da mais rígida e forçada regulamentação, ou sob as da anarquia econômica e social. A "mão invisível", de smithiana memória, parece cansada de sempre intervir para remediar o mal, transformando os vícios priva-

17. Id., *L'anima e le forme* cit., p. 307.

dos em virtudes públicas e o egoísmo em benefício coletivo. A espontaneidade relativa dos comportamentos individuais não mais produz automaticamente o presumido interesse geral; não há mais harmonia entre o "livre" agir dos indivíduos e das classes e o progresso do "devir social". A visibilidade dos processos turvou-se: entre a ação e o resultado previsto penetrou o azar, o imprevisível, o elevado quociente de risco. Somente, o resultado do que aconteceu, poderá estabelecer se os meios eram adequados ao fim. A eficiência pressupõe uma convalidação *a posteriori*. Em termos gnoseológicos: entre o pensamento e os seus objetos não há mais correspondência e a "verdade" não é mais concebível como *adaequatio* da coisa ao intelecto. Conhecer pode significar no máximo dominar, manipular, organizar o mundo para fins práticos, de comando ou de sobrevivência. Morto também Deus – para largos estratos sociais – cessa a necessidade de uma teodicéia, de uma justificação de Deus mediante a exibição da ordem do mundo.

O que fazer? Urgem novos modelos de intervenção. Pode-se agir sobre dois registros (separadamente, ou melhor, em combinação entre si ou com outras técnicas): 1) aumentando a asperidade e a capilaridade do controle social, da disciplina externa e interna (por meio de mecanismos de interiorização ética, política ou terrorista de determinadas regras e obrigações); 2) promovendo o desenvolvimento das forças produtivas, mobilizando as energias individuais das classes dirigentes e convocando novamente as reservas da consciência. No primeiro caso, deve-se recorrer a uma planificação todo-poderosa e despersonalizante, "espacializante", no sentido de que se devem neutralizar as consciências desviantes de quem não tem interesse ou vontade de participar nessa reestruturação. No segundo caso, a

consciência que pode pensar em si mesma, perdida a sua – em parte ideológica – espontaneidade social, procura em si uma espontaneidade ao quadrado, um desenvolvimento exponencial que parta da descoberta da própria base idêntica. Essa mais potente espontaneidade, que é a criação do novo, encontra o seu *pendant* num campo aparentemente longínquo, mas que obedece às mesmas linhas de força de um projeto social complexo: na *Teoria do desenvolvimento econômico* de Schumpeter, de 1911. Opondo-se aos teóricos do equilíbrio econômico geral (Walras, Pareto), ele proclama a necessidade do desenvolvimento, fundado sobre inovações veiculadas pela vontade de sucesso, pela combatividade e pela "alegria de criar" das grandes individualidades, dos empreendedores, dos capitães de indústria. Estes últimos quebram o "fluxo circular", a *routine* econômica normal, e a ela substituem pela dinâmica do desenvolvimento. No mais das vezes os homens, com o objetivo de poupar energia, vivem inconscientemente num universo de repetitividade, de hábitos: "Isso deriva do fato de que [...] todo conhecimento e todo hábito, uma vez adquiridos, permanecem tão solidamente firmes em nós e tão indiscerníveis dos outros elementos de nossa pessoa quanto um trilho numa ferrovia. Eles não têm necessidade de a cada vez serem renovados e tornados conscientes, pois afundam, pelo contrário, nos estratos do subconsciente".[18] Os empreendedores subvertem esta atitude.

Inovar para não cair na estagnação e na regressão; desenvolver a consciência (pelo menos de alguns) e mantê-la vigilante para não ser engolida pela inércia e pela disper-

18. J. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, Sansoni, Florença, 1971, p. 103,94.

são. Estas são as palavras de ordem para exorcizar o perigo, então sentido, do caráter precário daquela "civilização" e daquela consciência. Basta, com efeito, que a consciência relaxe para revelar seu caráter lábil. No sonho, na *rêverie*, nos estados crepusculares e patológicos pode-se observar o seu desaparecimento, a sua "superfluidade" para a vida orgânica. Ela é uma aquisição filogeneticamente mais recente, que não deitou ainda raízes sólidas, que se desfigura diante da estabilidade dos organismos biológicos e da "memória orgânica". A consciência e a civilização são fenômenos intermitentes: podem ser temporariamente colocados entre parênteses por um distúrbio psíquico ou por um conflito mortal. Nesses termos, também se expressará Freud nas *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* de 1915. Chama a atenção, em tais afirmações, a percepção histórica indireta da crise e do equilíbrio precário não da civilização em geral, mas daquela forma específica, a idéia de que o obnubilamento da consciência já é, latente, dentro de cada um de nós, a par daquele que poderíamos definir o "mau selvagem", o primitivo escondido na caverna da consciência e pronto a predominar tão logo deixamos de estar alertas. Percebemos, sempre mais claramente e de muitos pontos, a idéia que uma recaída na barbárie é possível ou deveras iminente, que o progresso e os hábitos de racionalidade precedentemente em vigor não estão mais garantidos e talvez nem sejam mais desejáveis.

Assim, Georges Sorel é levado a refletir sobre os *ciclos* da história e a formular a hipótese – por causa do recair da luta de classe no reformismo – do retorno ao *ingens sylva* da sociedade capitalista moribunda. Sem o uso dos "mitos", que elevem artificialmente o nível do combate, o que existe é estagnação e não transição a uma civilização

superior. Na "nova metafísica" da idade moderna, não mais baseada no reflexo das presumidas estruturas objetivas do mundo, o mito é produzido pela vontade de acreditar, constitui uma máquina que captura e articula em combinações sempre novas as energias inconscientes e as emoções dos homens com vistas a ações ou sublevações sociais. Ele não está ligado a nenhuma prova de realidade ou coerência lógica, mas somente à coerência fantástica, relativamente aos desejos de redenção, das paixões, das aspirações e das lutas das multidões na iminência de mudanças radicais: "os homens que participam dos grandes movimentos sociais concebem sua próxima ação sob forma de batalhas, da qual sairá o triunfo da própria causa [...] nesse sentido, a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos".[19]

O fortalecimento do Quarto Estado, a difusão da alfabetização e o acrescido número dos "intelectuais", a vontade das massas emergentes de participar ativamente da organização social e política, parecem a muitos um nefasto nivelamento dos homens, o desencadeamento da anarquia sem rosto promovida pelos socialistas. Também Pareto concebe, desse modo, o papel dos intelectuais pequeno-burgueses que constituem o aparato dos partidos socialistas: "O proletariado intelectual dos deslocados, que em parte tem origem na instrução pública, inoportunamente, tolamente ordenada pela burguesia, parte para a conquista do Estado e dos bens da burguesia".[20] E assim

19. G. Sorel, *Considérations sur la violence*, Rivière, 1908.
20. V. Pareto, "Memento homo", in: *Il Regno*, I, 1904, 55, p. 532.

Le Bon anuncia uma nova era de desordens, de insegurança: "O advento das massas assinalará talvez uma das últimas etapas das civilizações ocidentais, um retorno na direção daqueles períodos de anarquia confusa que precedem o florescimento de novas civilizações". Para sorte de quem sabe guiá-las, as multidões são manobráveis (Mussolini dirá ter lido inúmeras vezes a *Psicologia das multidões* de Le Bon): elas "se encontram mais ou menos nas condições de um dormente, cujas faculdades racionais, momentaneamente suspensas, deixam nascer na mente imagens de extrema intensidade, que logo se dissipariam se a reflexão interviesse".[21] Os chefes, os *meneurs de foules*, têm um segredo para se fazerem seguir, mesmo se parecem vender unicamente ilusões e mentiras. Eles vendem na realidade a coisa mais preciosa, a esperança. Olhando para a sua própria infância, Le Bon encontra a origem das suas convicções na superioridade da sugestão irracional com relação às argumentações racionais e ao conexo princípio de realidade. Quando era criança, chegou, com efeito, à sua pequena cidade um vendedor de drogas, um mago coberto de roupas cintilantes. Vendia a preço de banana um remédio contra todos os males, um elixir capaz até de assegurar a felicidade aos que o adquiriam. O farmacêutico local – homem "enxuto, magro e severo"- não se cansou de dizer que se tratava de simples açúcar: "Mas, que valor podia ter a fala deste lojista ciumento, contra as afirmações de um mago coberto de ouro, atrás do qual imponentes guerreiros tocavam cornetas? [...] O que o mago vendia era o elemento imaterial que guia o mundo e que não pode perecer: a esperança. Os sacerdotes de to-

21. G. Le Bon, *La Psychologie des foules* (1895), PUF, 1947.

dos os cultos, os políticos de todos os tempos, venderam alguma vez coisa diferente?"[22]

Da manipulação das coisas passa-se à manipulação "científica" dos homens, à utilização da energia livre e potencialmente subversiva da massa, com vistas a objetivos que lhe são estranhos. A inteligência, a vontade, a capacidade de organização e de previsão das *elites* deve-se concentrar, intensificar, para poder guiar instrumentalmente essa energia de união ainda cega (talvez não por muito tempo); deve manter uma separação permanente da cultura e das aquisições da massa, e deve se apressar. O progresso – uma vez sustentado – é-o de forma paroxística ou em conexão com a destruição, a morte regeneradora. Com essas vestes aparece, extremado, nos venenosos mas reveladores elogios marinettianos da velocidade, da máquina e da guerra. Diferentemente de Bergson, aqui a máquina não é o produto da inteligência embotada, mas o modelo do homem do futuro e a companheira sensual do presente: "Já observaram um maquinista quando lava carinhosamente o grande corpo possante da sua locomotiva? São como as carícias espertas e minuciosas que um amante pratica com sua mulher adorada. Pôde-se constatar na grande greve dos ferroviários franceses, que os organizadores da sabotagem não conseguiram induzir nem um único maquinista a sabotar a sua locomotiva. Isto me parece absolutamente natural. Pois, como um homem desses teria podido ferir ou matar a sua grande amiga fiel e devotada, de coração ardente e à disposição: a sua bela máquina de aço que tantas vezes brilhara voluptuosa sob sua carícia lubrificante? [...] É preciso,

22. Id., *La psychologie politique*, Flammarion, Paris, 1911, p. 134-5.

pois, preparar a iminente e inevitável identificação do homem com o motor, facilitando e aperfeiçoando uma troca incessante de intuição, de ritmo, de instinto e de disciplina metálica, absolutamente ignorado pela maioria e somente adivinhado pelos espíritos mais lúcidos".[23]

Na disciplina metálica e na identificação com o motor, distribuidor de energia, a classe dominante obtém uma nova legitimação. Modernizando o apólogo de Menenio Agrippa, pode-se dizer que ao "estômago" da propriedade fundiária, que teria redistribuído a nutrição aos "braços" da plebe, se substitui o "motor" do capitalismo industrial, que transmite o movimento aos órgãos mecânicos da "maioria". A inovação passa pelo controle rigoroso, da aniquilação daquilo que passa a ser julgado "velho", incluindo a guerra, a luta contra a "possante morte, atlética e coberta de trevas".[24] Também os objetos começam a mudar de forma. Acabam as sinuosas formas *liberty*; o mundo vegetal, do qual gostava de se cobrir um industrialismo que ainda se envergonhava de si mesmo, secou; o ímpeto encouraçou-se, enrijecido nas enxutas geometrias das armas e dos objetos em série.

Em parte, convergente com as posições acima expostas é, na Itália, a filosofia de Giovanni Gentile, que tanto peso teve também por motivos extra-teóricos. Ele tinha partido de uma interpretação em sentido ativista do marxismo – a práxis como produção subjetiva do homem, a educação do educador (de uma interpretação própria da

23. F.T. Marinetti, *L'uomo moltiplicato e il regno della macchina*, agora in: *Teoria e invenzione futurista*, Mondadori, Milão, 1968, p. 255-6.
24. Id., *La battaglia di Tripoli*, Edizioni futuriste di "Poesia", Milão, 1912, p. 10.

terceira *Tese sobre Feuerbach* de Marx), a unidade de mestre e de discípulo – para chegar a uma concepção, mais neo-fichtiana do que neo-hegeliana, do movimento espiritual, e à adesão ao fascismo como herdeiro do *Risorgimento* e antagônico ao atomismo individualista atribuído ao liberalismo. Nele, o pensamento é um ato que não se pode nunca objetivar por completo, que deve incessantemente englobar a alteridade, destruindo também as escórias empíricas e individualistas. É energia que se descarrega e se degrada depois de cada pausa (aqui, verdadeiramente, "quem pára está perdido": estamos em plena guerra de movimento) e que todavia perenemente ressurge das próprias cinzas.

No verão de 1943 – depois do 25 de julho e antes do 8 de setembro, entre a queda de Mussolini e o momento crucial da destruição das instituições – Gentile exprime um dos pontos mais altos do seu pensamento em *Genesi e struttura della società*. Com o patos de quem vê afastar-se a realização de seus ideais, elabora ainda uma vez o tema do "Estado ético". Considera-o o objetivo supremo ao qual tende uma comunidade e, ao mesmo tempo, o instrumento da fusão completa e sem resíduos dos indivíduos num todo orgânico, rede sólida que institui e mantém os vínculos de solidariedade entre os cidadãos de uma determinada nação. Nos confrontos do indivíduo, o Estado assume o papel que tinha Deus, para Agostinho na alma de cada um, de ser "mais íntimo a mim mesmo de quanto eu o sou de minha parte mais íntima" e "mais alto do que as minhas faculdades mais altas" (cf. *Confissões*, III, 6, 11). Por isso – afirma Gentile – ele não se realiza no mero *inter homines esse*, mas vive também e sobretudo *in interiore homine*. Nós somos o Estado. Ele contém, porém, também um elemento de alteridade, de superioridade, com o qual devo entrar ne-

cessariamente em conflito. A sua é uma autoridade que parece limitar arbitrariamente a minha liberdade até que, depois da luta, não compreendo o vínculo escondido pelo qual o indivíduo se desenvolve paralelamente ao Estado. "No fundo do Eu há um Nós": é este o motivo constante, que se estende em numerosas variações e modulações. Na base do Eu acha-se "uma espécie de socialidade originária",[25] que o ancora e o estabiliza na sua identidade, a qual de outro modo seria absurda, incerta e móvel (pois, mesmo querendo, o indivíduo não conseguiria nunca ser "este Eu", átomo singular isolado, o Único, no sentido de Stirner). O indivíduo é parte da *societas*, para cuja vida contribui. Cada um tem em si próprio o *socius* e todo pensar é um dialogar, simultaneamente, consigo e com o outro de si que não representa somente um hóspede passageiro, que não está somente em nós, mas é Nós. Na concreta dialética do "particular" e do "universal" (duas entidades abstratas, se consideradas isoladamente), o singular não é pura liberdade, assim como o Estado não é pura coação. A conclamada identidade do particular e do universal, de liberdade e de autoridade, resulta todavia, em Gentile, dúbia. A natureza do Estado ético, consiste, com efeito, justamente em não conceder ao sujeito, ao Eu, nenhuma real autonomia com relação ao Estado. A autoridade sufoca assim a liberdade, o Nós, o Eu. Ao indivíduo, está, antes, interditada a possibilidade de efetiva negação, de inovação, de luta e de decisão autônoma frutífera: tudo acaba avocado, em última instância, à majestade do Estado.

25. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Florença, 1955, p. 32.

capítulo 2

Em direção a novas evidências: filosofia e saber científico

O pensamento matemático

Diante dessa estratégia teórica que dissolve e matiza o mundo, que salienta a duração, a velocidade, o ato puro, que privilegia o momento psicológico, subjetivo, construtivista, coloca-se uma estratégia complementar e coeva, baseada na descrição clara e minuciosa dos fenômenos, considerados na sua estrutura e também na sua manifestação espacial ou social, e na dependência do sujeito aos "dados" imóveis que se impõem por auto-evidência ou constrição externa. Para melhor compreender a diferença entre essas duas linhas, pode-se recorrer a uma comparação: enquanto a primeira insiste nas funções de movimento, nas dissoluções, nas sobreposições e em todos os artifícios técnicos subjetivos do filme do real, a segunda detém-se mais na análise cuidadosa de cada fotograma singular e se interroga sobre os procedimentos específicos da sua constituição. Nesse último caso, temos substancialmente uma retomada, em mais alto nível, da temática da objetividade do conhecimento, uma evidenciação do caráter cogente possuído por certos dados e por certas relações nos confrontos do sujeito. O positivismo ingênuo havia precedentemente procurado resolver o problema da objetividade com base no conceito

de "dado": os dados seriam mostrados diante de todos e bastaria recolhê-los com método, ordená-los adequadamente e expô-los. Em tal processo, o pensamento e a interpretação apareciam como aditivos não consentidos, suscetíveis de alterar a pureza cristalina dos fatos, enquanto a historicidade dos paradigmas perceptivos, lingüísticos e teóricos não era nem mesmo examinada e assumia simplesmente um aspecto naturalisticamente eterno. O sujeito era uma esponja que absorvia o mundo. Quando, porém, tomou-se consciência de que os dados e os objetos são o resultado de operações complexas; que a própria percepção sensível é uma modalidade de estruturação; que existem múltiplas ordenações possíveis de organização dos dados; quando também as "ciências exatas" foram obrigadas por sua dinâmica interna a abandonar o apelo à intuição e percebeu-se que os dados estavam subordinados aos parâmetros dos sistemas observáveis escolhidos, então pareceu que o saber havia perdido todo vínculo com a realidade, que toda certeza e evidência imediata haviam desaparecido.

Até mesmo as ciências, como a geometria e a aritmética, que em milênios de história não só haviam demonstrado sua "verdade" como tinham se tornado um modelo reconhecido por outros ramos do saber, pareciam em profunda crise de identidade. O seu próprio desenvolvimento rápido parecia quase transtornante, dissipativo, não mais reconduzível a critérios unitários de inteligibilidade (também aqui o avanço comporta uma perda de visibilidade dos fundamentos e requer um esforço para sua reapropriação, para sua reunificação com a própria origem e para compreender os seus próprios movimentos). Como já tinha ocorrido com os números imaginários, constatava-se agora a fecundidade operatória de determinadas construções, sem que, contudo,

se pudesse dar conta dos motivos do sucesso. Assim, a negação do quinto postulado de Euclides – "no plano, por um ponto externo a uma reta *r* pode-se traçar uma e apenas uma paralela a *r*" – legitimava de maneira desconcertante outras geometrias "não-euclidianas", todas perfeitamente funcionando, onde a intuição sensível normal era deixada de lado: nas construções de Lobachévski e de Bolyai, por um ponto externo a uma reta dada passam infinitas paralelas, na de Riemann, nenhuma. Não existem doravante geometrias mais "verdadeiras" do que outras (até porque pôde-se demonstrar que o espaço sujeito às leis físicas da teoria, einsteiniana, da relatividade geral não é euclidiano) e todas devem coexistir numa realidade pluralística. Cai, com isso, a idéia de um espaço natural, intuitivamente representável, isomorfo com relação ao euclidiano, e aumenta normalmente a separação entre a experiência comum sensível e a ciência, que parece decolar em direção a atmosferas extremamente rarefeitas e se constituir em universos de regras regidas somente pela coerência interna. A evidência não aparece mais dada pela referência a um patrimônio coletivo de modalidades perceptivas e argumentativas, mas é atestada por níveis mais profundos, pressupõe antes uma separação traumática dele e um salto em direção a linguagens especializadas, setoriais, descontínuas, onde se mostra, enfim, aos iniciados. Tal como a quem entra numa ordem monástica pede-se abandonar o mundo e sentir e pensar diferentemente, assim também, a quem entra na ciência, pede-se o sacrifício da intuição imediata e a renúncia a atitudes antes naturais. Pede-se o olhar, que penetra além dos fenômenos exteriores, que é tão eficazmente expresso por um conto taoísta: o Duque Mu di Chin roga a Po Lo para que lhe encontre um cavalo excelente, mas este, já velho, recomenda um

amigo, Chiu-fang Kao, indicando-o como o melhor conhecedor de cavalos; passados três meses, Chiu-fang anuncia ter encontrado um ginete soberbo e de tê-lo deixado em Shach'iu: "Que tipo de cavalo é? – perguntou o Duque. – Oh, é uma égua de cor marrom acizentado, – foi a resposta. E, no entanto, quando alguém foi mandado para pegá-la, descobriu-se que o animal era um garanhão negro como a noite! Muito desapontado, o Duque mandou chamar Po Lo. – Aquele teu amigo – disse-lhe – que encarreguei de procurar um cavalo, aprontou uma bela confusão. Se não sabe nem mesmo distinguir a cor ou o sexo de um animal! Como pode entender de cavalos? Po Lo emitiu um suspiro de satisfação. Verdadeiramente comportou-se assim? – gritou. Ah, então é dez mil vezes mais esperto do que eu. Não há comparação entre ele e mim. O que interessa a Kao é o mecanismo espiritual. Para se assegurar o essencial esquece os detalhes mais comuns; todo atento às qualidades interiores, perde de vista as exteriores. Ele vê o que quer ver e não o que não lhe interessa. Ele olha as coisas que devem ser olhadas e desdenha as que não têm nenhuma importância. Kao é um juiz de cavalos tão esperto que tem em si a qualidade para julgar coisas ainda melhores do que os cavalos. – Quando o cavalo chegou, não houve mais nenhuma dúvida, era mesmo excepcional".[26]

O percurso da ignorância ao saber matemático não é mais tão relativamente plano como no *Menon* platônico, onde mesmo um jovem escravo inculto, se convenientemente guiado, pode chegar a demonstrar o teorema da du-

26. Citado em J. M. Lotman, "Il problema del segno e del sistema segnico", in *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, org. por J. M. Lotman e B.A. Uspenski, Einaudi, Turin, 1973, p. 48-9.

plicação do quadrado. As entidades matemáticas se multiplicaram e suas relações recíprocas tornaram-se intrincadas. Podem-se percorrer estradas diversas para se chegar a compreender a nova situação, mas todas pressupõem ou um reforço dos processos fundamentados no plano lógico ou uma reformulação das noções de intuição, evidência e dados (às vezes, esses percursos se cruzam). No terreno das matemáticas em geral assiste-se, portanto, a tentativas altamente complexas de pesquisa dos fundamentos comuns mediante uma conexão de matemática e lógica – atribuindo-se um significado diferente à objetividade das entidades matemáticas –, mediante estratégias de formalização que prescindem da "verdade" objetiva de tais entidades ou mediante a descoberta de novos procedimentos intuitivos.

Na primeira direção se situam Cantor, Frege e o Russell do período anterior a 1914, que tinham sustentado a objetividade das entidades matemáticas, o seu ser platonicamente independente de nosso pensamento. Assim, ao fundar uma teoria lógica da aritmética (já considerada uma ciência sem dificuldade, aquela que se começa a ensinar às crianças), Cantor liga o seu conceito de "conjunto" com a idéia platônica ou com o *mikton* (o aglomerado, o compósito) do *Filebo*.[27] E Frege, em polêmica com os fautores da lógica de caráter psicológico, como Benno Erdmann, pode dizer: "Eu reconheço um campo do objetivo não real, enquanto os lógicos da escola psicológica sustentam que o não real seja, por isso mesmo, subjetivo. No entanto, não se consegue ver por qual recôndito motivo o que tem consistência independente de quem julga, deva ser ne-

27. G. Cantor, *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Teubner, Leipzig, 1883, p. 165.

cessariamente real, e deva poder agir imediata ou mediatamente sobre o sentido".[28] Uma proposição matemática não deixa de ser verdadeira quando eu não mais a penso, "como o sol não deixa de existir quando fecho os olhos".[29] Russel, que tinha acreditado, com Frege, na realidade dos números que povoam "o reino sem tempo do ser"[30], é categórico em afirmar a existência platonicamente real dos números: "A aritmética deve ser descoberta precisamente no mesmo sentido em que Colombo descobriu as Índias Ocidentais e nós não podemos criar mais números do que Colombo pôde criar indianos".[31] Pela matemática, a objetividade do saber salva-se da destruição da certeza sensível precedente e do arbítrio subjetivo, de caráter convencional, mas é obrigada a se deslocar para uma região onde o homem não mais tem poder de intervenção, faculdade de crítica. O matemático é o escrivão fiel de leis não humanas e o infinito atual cantoriano não só é declarado isento do "panteísmo" do qual foi acusado, como é posto em relação com o *infinitum creatum* divino da tradição cristã.[32] O homem deve aceitar essas verdades não sensíveis e não psicológicas que se impõem por si, para além do pensamento concreto, da experiência e da história. Através do platonismo renovado a certeza indiscutível do "dado" positivista é restaurada ao quadrado, subtrai-se ao movimento.

---

28. G. Frege, *Aritmetica e logica*, Boringhieri, Turin, 1965, p. 265.
29. Ibid., p. 23.
30. B. Russel, *I principi della matematica*, Longanesi, Milão, 1951, p. 14.
31. Ibid., p. 427.
32. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen un philosophischen Inhalts*, Springer, Berlim, 1932, p. 400.

O querer fundar a matemática sobre bases lógicas gerou todavia não poucas dificuldades. Caída a referência à intuição, à experiência e à psicologia, abandonada a prova única da coerência interna, a razão matemática parece se enredar em paradoxos lógicos insolúveis, análogos àquele clássico do *Mentiroso* de Eubulides que diz “eu minto” (essa asserção é verdadeira ou falsa?). Já Cantor havia-se dado conta, em 1895, de que sua teoria dos conjuntos continha uma antinomia, mas foi Russel que descobriu no quinto axioma dos *Grundgesetze* de Frege, uma contradição paralisadora, a assim chamada antinomia de Russel, precisamente, ou da classe de todas as classes que não são elementos de si mesmas. Três anos depois, em 1905, Julius König demonstrava a não-confiabilidade da teoria cantoriana da fusão num *aleph* da consideração cardinal e ordinal dos conjuntos. A mesma relação entre lógica e matemática corria o risco de ser colocada em crise. Frege consolava-se, no pós-escrito ao segundo volume dos *Grundgesetze*, notando como a sua situação não era pior que a dos outros: *Solatium miseris, socios habuisse malorum*. Mas a reflexão sobre tal dificuldade não foi sem resultados e levou Russel à formulação da “teoria dos tipos” (aperfeiçoada, a seguir, na “teoria ramificada dos tipos”), pela qual, para evitar as antinomias provocadas pela auto-referência ou “reflexividade” das proposições, faz-se necessária uma hierarquia das entidades lógicas, de tal modo que cada função proposicional seja de ordem lógica superior aos seus argumentos e cada classe de tipo lógico superior aos seus elementos. Nos *Principia mathematica* – escritos em colaboração com Whitehead, entre 1910 e 1913 – Russel chegou a reunir num *corpus* orgânico os princípios de toda a matemática.

No campo da formalização da matemática também encontra-se David Hilbert. Mas ele não crê, como Bolyai, na "verdade virginal" das suas entidades, nem as hipostasia em termos realistas: satisfaz-se com a "segurança" proporcionada pelos sistemas formais não autocontraditórios. Dos *Fundamentos da geometria* de 1899 até os *Fundamentos da matemática* (obra composta junto com Paul Bernays entre 1934 e 1939) ele persegue o objetivo de criar sistemas axiomáticos não contraditórios (entendendo os axiomas como postulados que estabelecem o sentido dos símbolos de outra maneira indefinidos), que permitem a derivação mecânica de fórmulas, ajudados por uma metamatemática que tem a tarefa de provar o domínio lógico de toda a matemática. Não se trata todavia, para ele, de renunciar à intuição enquanto tal – pode-se seguir de maneira subordinada, também esse método, como ensina a sua *Geometria intuitiva* de 1932 –, mas de pensar conscientemente, sem pressupor espaços naturais ou correspondência ontológica entre aparato axiomático e mundo: "Proceder axiomaticamente não significa outra coisa que pensar conscientemente. Pelo contrário, antes, quando não se usava o método axiomático, os homens acreditavam ingenuamente em várias conexões como dogmas. A axiomática elimina essa ingenuidade, deixando-nos, porém, com todas as vantagens da crença".[33]

Contra todas as doutrinas de caráter lógico e formalista coloca-se o "neo-intuicionismo" de Brouwer e de Heyting, segundo os quais a matemática baseia-se na intuição

33. D. Hilbert, *Neubegründung der Mathematik*, in "*Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität*", 1922, I, p. 157.

do tempo, “da unidade na diferença, da persistência na mutação”. Assim, não é na intuição sensível, como a do espaço, nem nas verdades lógicas, que são antes um produto das práticas construtivas que partem dos dados intuitivos, mas justamente nessa imediata intuição do fluir do contínuo. Brouwer admitia que um sistema formal não poderia ser definitivo, e assim não se viu no mesmo embaraço de Hilbert quando Gödel provou a existência de limites na demonstrabilidade do caráter não contraditório dos sistemas axiomáticos e a possibilidade idealmente infinita de construir metamatemáticas de ordem superior àquelas de quando em quando exibidas.

Os desenvolvimentos da matemática foram, a seguir, muito ricos, seja na estruturação, seja na abertura de insuspeitados campos de indagação. Assim, um grupo de matemáticos franceses (André Weil, Jean Dieudonné e outros), que toma o nome coletivo de Bourbaki, iniciou a publicação de volumes em colaboração, a partir de 1939 e conseguiu contornar a oposição entre formalistas e intuicionistas, insistindo na necessidade de substituir as idéias pelos cálculos e declarando-se insatisfeito com a exigência única do rigor. “Se a lógica – afirma Dieudonné – é a higiene do matemático, ela não fornece, contudo, nenhum alimento”. Também pelos seus efeitos sobre a reflexão epistemológica, entre os muitos resultados dos últimos decênios podem ser lembrados o estender-se da “matemática” pura nos campos do descontínuo e da complexidade, como no caso da teoria das catástrofes de René Thom, que analisa o desmoronamento repentino de estruturas de equilíbrio, ou no do estudo dos objetos fractais, figuras geométricas muito irregulares, proposto por Bénoit Mandelbrot. Pelo contrário, no âmbito da “matemática aplicada” ou como quer que

seja ligada à pesquisa extra-matemática avulta a proliferação de novos ramos, devido em boa parte à repercussão tanto do enorme desenvolvimento da informática (termo que nasce da contração, em francês, de *information automatique*), quanto do nascimento da inteligência artificial (disciplina que se propõe construir máquinas inteligentes, capazes de estimular os processos cognitivos da mente humana ou também, vice-versa, de estudar o pensamento humano em analogia com os procedimentos efetivos, ou algoritmos, das próprias máquinas). Sem contar as numerosas linguagens formais, surgiram assim, por exemplo, a teoria matemática da comunicação, inaugurada por Claude E. Shannon e ligada ao cálculo das probabilidades, e a computacional, que comprometeu o conceito clássico de demonstração. A incidência na filosofia e nas dinâmicas sociais dos instrumentos de elaboração da informação e de simulação de faculdades intelectuais e movimentos corpóreos humanos salta aos olhos e a sua ação está bem longe de ter-se esgotado.

A relatividade

Observando-se bem esses esforços da matemática para redefinir o próprio estatuto científico, também pode-se ver, de forma estilizada, o profundo labor social tendente a reconstruir diferentes sistemas de coordenadas para interpretar o real, redes de relações cujos nós são constituídos pelas "evidências", pela identificação dos pontos relativamente estáveis, pela pausa, na correnteza dos movimentos. Gramáticas do olhar, coligações sintáticas, campos de designação, hábitos de racionalidade, ati-

vidades práticas vão sendo fatigosamente estruturadas de maneira nova. Desaparece definitivamente a imagem, bem confortável, da existência de normas fixas, naturais, à qual o conhecimento e os comportamentos humanos devem reportar-se: de repente o mundo parece menos coerente, menos reconduzível a padrões de simplicidade. O fato é que também as normas precedentes eram o produto de um complexo esforço de sistematização da realidade, mas de um esforço prolongado, lento, parecendo quase imóvel ao senso comum, aos não familiarizados com a mudança conceitual. Ao passo que agora as mudanças são macroscópicas, sob os olhos de todos, e a ciência assume mais diretamente, agindo com base em posições privilegiadas, o complicado jogo de redistribuição e de requalificação dos papéis e das funções sociais. Ela transmite aos "não incumbidos dos trabalhos" não somente os resultados simplificados das próprias operações, mas o sentimento mesmo da instabilidade, da problematicidade do real. Os velhos pólos de convergência metafísica do todo (Deus, homem e mundo), sob os quais a realidade havia sido rubricada, não mais se sustentam, desmoronam internamente. Os mecanismos sociais de focalização e de conexão das coisas estão em parte bloqueados, estão em reparação. A ciência no seu complexo, e não apenas a matemática, opera para ajustá-los e para adaptá-los às novas circunstâncias. Assim a imagem do mundo oferecida pela física é surpreendente para o senso comum, subverte a idéia de um universo sempre igual a si mesmo, independente do sistema de referência escolhido para enquadrá-lo e da intervenção do observador. Freqüentemente é recortada no tecido de outros mundos possíveis, que é lícito pensar sem contradições e que servem para medir a rela-

tividade dos pontos de partida de toda investigação. Como nesse universo hipotético de Poincaré: "Imaginemos, por exemplo, um mundo fechado numa grande esfera e submetido às seguintes leis: a temperatura, não uniforme, é máxima no centro e vai diminuindo à medida que dele nos afastamos, chegando ao zero absoluto ao atingirmos a esfera onde esse mundo encontra-se encerrado. Preciso agora a lei segundo a qual essa temperatura varia. Seja R o raio da esfera limite; seja r a distância do ponto considerado ao centro da esfera. A temperatura absoluta será proporcional a $R2 - r2$. Suponho também que, num mundo assim, todos os corpos possuem o mesmo coeficiente de dilatação, de modo que o cumprimento de uma régua qualquer seja proporcional à sua temperatura absoluta; e, enfim, que um objeto transportado de um ponto a outro, cuja temperatura seja diferente, coloca-se imediatamente em equilíbrio térmico com o seu novo ambiente. Nada nessa hipótese é contraditório ou inimaginável. Um objeto móvel tornar-se-á, então, cada vez menor à medida que se aproxima da esfera limite. Observamos antes de mais nada que, se esse mundo é limitado do ponto de vista de nossa geometria habitual, parecerá, contudo, infinito aos seus habitantes. Quando estes, com efeito, querem se aproximar da esfera limite, resfriam-se e tornam-se cada vez menores, de tal maneira que não podem jamais atingir a esfera limite".[34] Quando, em 1902, Poincaré formulava essa teoria, ela tinha apenas um valor hipotético, servia para corroborar as suas teses convencionalistas (todavia é errado reduzir, segundo a vulgarização

34. H. Poincaré, *La science et l'hipothèse* (1909), Flammarion.

de Le Roy, a epistemologia de Poincaré ao convencionalismo: as "receitas científicas" também possuem um significado teórico, de previsão e, além do mais, a convencionalidade não coincide com o arbítrio).

Poucos anos depois, as teorias einsteinianas da relatividade restrita e da relatividade geral (de 1905 e de 1916), essas transformações, que parecem valer apenas para mundos imaginários, são aplicadas também ao nosso mundo. Os conceitos de contração dos cumprimentos e de dilatação dos tempos relativizam a idéia de uma uniformidade absoluta das medidas e da existência de sistemas de referência absolutos: a um observador solidário com um sistema de referência que se move a uma velocidade *V* com relação a um outro que se presume parado, uma régua parecerá mais curta e um relógio mais devagar em relação a medidas análogas efetuadas pelo observador solidário com o outro sistema. Não apenas o espaço, mas também o tempo e a noção de "simultaneidade" perdem o caráter absoluto que possuíam na física clássica.

Todavia, já Galileu, nos *Diálogos sobre os dois grandes sistemas do universo*, para explicar a relatividade dos movimentos, dá o exemplo de uma embarcação que de Veneza navega para Alepo. As mercadorias – "sacos, caixas e outros volumes" que estão na estiva – movem-se em direção à Siria com relação ao porto de saída, mas não em relação ao navio. Na assim chamada "relatividade galileuana" todo movimento é, portanto, relativo ao sistema de referência adotado. Trata-se, porém, de uma concepção puramente cinemática e não dinâmica do movimento. Ou seja, ela não se interroga sobre as causas que produzem, inibem ou modificam o movimento. Em Newton, pelo contrário, o problema é justamente o de determinar a natureza das forças

as quais, a cada instante, modificam o movimento inicial (retilíneo ou uniforme) que todo corpo deixado a si mesmo teria espontaneamente. A força da inércia, associada a conceitos de espaço e de tempo absolutos, é, pois, o que caracteriza a física newtoniana. Nela, o espaço age sobre os objetos, mas não vice-versa, e existe independentemente deles. O tempo *verum et mathematicum* mede, de maneira absoluta, todos os acontecimentos, estabelecendo sua simultaneidade ou sucessão. Mach tinha considerado a posição de Newton sobre o tempo absoluto como puramente metafísica: "tem-se a impressão de que Newton está ainda sob a influência da filosofia medieval". Afirmar, com efeito, que alguma coisa muda com o tempo significa simplesmente "dizer que os estados de uma coisa A dependem dos estados de uma outra coisa B". Dado, porém, que podemos escolher o sistema de referência, produz-se a "ilusão errada" de que a própria referência seja não-essencial. Surge, assim, a idéia do tempo absoluto e toma-se uma abstração metafísica como sendo a realidade: "Não podemos medir as mudanças das coisas reportando-as ao tempo. Pelo contrário, o tempo é uma abstração, à qual chegamos justamente por meio da constatação da mudança, graças ao fato de que para a dependência recíproca das coisas não estamos obrigados a nos servir de uma medida determinada".[35]

A teoria einsteiniana não se distingue, portanto, das teorias clássicas por haver introduzido a idéia da relatividade, mas por tê-la generalizado, tornando-a mais complexa, inserindo-a em dispositivos conceituais capazes de unificar campos do saber antes separados. As grandes intuições de

35. E. Mach, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Boringhieri, Turin, 1977, p. 241.

Einstein demonstraram como a inércia e a gravitação coincidem e como pode-se (e deve-se) prescindir das noções de espaço e tempo absolutos. A teoria da relatividade, como todos os modelos científicos, é, com efeito, uma teoria de invariantes. Como constante natural, válida para qualquer sistema de referência, resta somente a velocidade da luz no vácuo, segundo as equações formuladas por Maxwell, em 1873. Esse ponto contrasta com as leis da mecânica clássica, para a qual as velocidades de dois corpos que se movem em direção oposta somam-se, de tal modo que a luz proveniente de estrelas da qual a Terra se aproxima deveria possuir uma velocidade maior do que aquela de estrelas da qual a Terra se afasta. Se a velocidade da luz é constante, variáveis são, portanto, os sistemas métricos. Como em certos quadros de Dalí, onde relógios e réguas aparecem deformados, moles, "derretidos".

À teoria da relatividade restrita, Hermann Minkowski aplicará pouco depois (1908) o assim chamado "espaço-tempo", um espaço quase-euclidiano, quadridimensional, constituído pela totalidade dos acontecimentos (um acontecimento que se verifica num tempo t no ponto P do espaço tendo as coordenadas cartesianas {x, y, z} é representado, considerando o tempo como quarta dimensão do espaço, mediante as coordenadas espaço-temporais {x, y, z, t}). Na teoria da relatividade geral, Einstein combinará o sistema espaço-tempo com o espaço riemanniano. Também, a diferença entre matéria e energia tende a matizar-se em Einstein na variação entre diversas "densidades de campo".

A teoria da relatividade, juntamente com a mecânica quântica, representa um dos vértices do pensamento científico do século XX (e, para efeitos de reincidência, também do filosófico). A Einstein, todavia, o "princípio da in-

determinação", formulado por Werner Heisenberg não podia agradar, porque parecia colocar em jogo a perfeita calculabilidade do universo físico. Na realidade, ele nega somente o "fantasma heurístico" de um modelo estático e rígido do mundo físico, de uma descrição cabal da realidade da qual o observador está excluído a fim de elucidar a verdade em si. Tal princípio limita-se, ao contrário, a afirmar que é preciso escolher o modo da descrição. Heisenberg estabelece, com efeito, a impossibilidade de determinar – rigorosamente e ao mesmo tempo – a posição de uma parcela sub-atômica e a sua quantidade de movimento. Ou se determina a primeira (e permanece indeterminada a segunda) ou se determina a segunda (e permanece indeterminada a primeira). O observador interfere necessariamente, ainda que pouco, no objeto sobre o qual realiza uma experiência ou uma mensuração. Para recorrer a um exemplo elementar, é como se quiséssemos estabelecer com precisão total a temperatura da água quente numa banheira. Não teríamos como fazê-lo, dado que o termômetro subtrai calor, e portanto modifica – ainda que imperceptivelmente – a temperatura da massa de água. Isso, todavia, não implica absolutamente que as leis físicas tornem-se incertas, que se introduza, portanto, na cidadela da ciência o cavalo de Tróia da irracionalidade. Quer dizer, simplesmente, que os empreendimentos cognoscitivos são mais complexos do que se estava habituado a crer.

Dessa complexidade tornou-se intérprete, em anos mais recentes, Ilya Prigogine. Contra a dinâmica irreversível das teorias clássicas e quânticas, ele demonstrou como também o universo tem uma história e como o tempo do mundo compartilha com o tempo do homem o elemento fundamental da irreversibilidade. Os fenômenos irreversí-

veis – como aqueles estudados pela termodinâmica, em particular pela sua segunda lei – não conduzem, porém, necessariamente ao aumento da entropia, da desordem, à assim chamada "morte do universo pelo frio". Não se desenvolvem, com efeito, num sistema fechado (ou seja, que não absorve, nem cede, energia externa), mas num sistema aberto, "dissipativo". As flutuações no seu interior, as violações do equilíbrio, produzem assim uma nova ordem, incalculável mas rigorosamente analisável, que surge da própria desordem. Tal colocação assinala o fim do determinismo, do triunfo da necessidade, como havia sido sugerido no século XIX por Laplace. Não é verdade que, se conhecêssemos perfeitamente o estado do mundo num momento dado, estaríamos assim em condições de predizer com absoluto rigor também os seus estados futuros: "Na concepção clássica, o determinismo era fundamental e a probabilidade era uma aproximação à descrição determinista. Hoje, é o contrário: as estruturas da natureza nos obrigam a introduzir a probabilidade *independentemente* da informação que possuímos. A descrição determinista somente se aplica, com efeito, a situações simples, idealizadas, que não são representativas da realidade física que nos circunda".[36] A distância entre o presumido caráter fixo inexorável das leis da natureza e a incontrolável mutabilidade do mundo humano tende assim a reduzir-se. Em graus diversos, a instabilidade e o emergir do imprevisto é comum a ambas. Resulta, conseqüentemente, percorrível – ainda que em perspectiva – o caminho de uma "nova aliança" entre natureza e homem, física e metafísica: "Talvez nos orientemos

36. I. Prigogine, *La nascita del tempo*, Bompiani, Milão, 1991, p. 52.

em direção a uma nova disciplina que herdará da física a preocupação com o mundo, da descrição quantitativa e da metafísica clássica a ambição de uma imagem coerente global que a inclua".[37]

O espaço interior

Sujeito e objeto não mais se defrontam, como na física e na metafísica clássicas, como entidades compactas que se desafiam. Pelo contrário, esses dois pólos tradicionais se articulam sobre esquemas de máxima complexidade e mobilidade, onde os encontros são menos lineares e os antagonismos mudam continuamente de fisionomia e posição: multiplicam-se, deformam-se, mascaram-se, abandonam, em geral, a simplicidade operativa daquelas que Sartre chamava "filosofias alimentares", nas quais o sujeito devora o objeto ou vice-versa. E isto não diz respeito, naturalmente, apenas à vertente do objeto que primeiramente consideramos, à estrutura do mundo físico, do "céu estrelado" sobre nós, mas também ao que está "dentro" de nós e que é agora sondado nos seus aspectos mais perturbadores pela psicanálise e pela nova psiquiatria. Na psicanálise freudiana, pelo contrário, (pelo menos até 1924, no artigo sobre *O problema econômico do masoquismo*), a diferença entre o sujeito e o objeto no homem, entre *res cogitans* e *res extensa*, psique e corpo, é fortemente atenuada, não só pela somatização dos conflitos psíquicos, ao nível dos sintomas ou, digamos, das histerias de conversão, mas pelo motivo

37. Id., *La nuova alleanza* (1979), Longanesi, Milão, 1981, p. 180.

muito mais relevante que o inteiro aparato psíquico é visto em termos físicos, energéticos.

Aplicando à psique humana o modelo helmoltziano do "sistema fechado", Freud sustenta que existe uma quantidade fixa de energia psíquica que, em situações otimizadas, é distribuída de modo equilibrado e pode circular facilmente, mas que, às vezes, quando o seu movimento é freado, bloqueado, desequilibrado, entupido, fixa-se ou concentra-se em algumas zonas provocando sofrimento ou fenômenos "patológicos". Uma vez que, justamente, tal excesso de pressão não pode ser descarregado externamente, faz-se necessário distribuir as cargas energéticas de maneira diversa, desviá-las para outras regiões, para aliviar os pontos mais fatigados. As pulsões, que não podem ser canceladas, sofrem assim "vicissitudes" (recalque, sublimação, negação etc.), que, sob o perfil energético, são deslocamentos de cargas. Por isso a terapia psicanalítica não age apenas fornecendo ao paciente a mera consciência sobre a origem dos seus males, mas produzindo também um deslocamento de energia, eliminando aquelas pressões energéticas – em forma, por exemplo, de recalque – que impedem a transparência dos próprios conflitos. No início da cura, mais do que ajudar, o saber é antes uma fonte de angústia, o início de uma batalha que mobiliza todas as resistências: "É um conceito há muito tempo superado (ainda que à primeira vista pareça corresponder à realidade) aquele segundo o qual o doente sofreria por força de uma espécie de ignorância, razão pela qual caso se eliminasse esta ignorância, informando-o (sobre a conexão causal da sua doença com a sua vida, sobre acontecimentos da sua infância etc.) ele ficaria curado. Um tal "não saber" não é por si mesmo o momento patogênico, mas a raiz desse "não saber" colocado nas resistências interiores, as quais

num primeiro momento provocaram o "não saber" e ainda o mantêm. A comunicação daquilo que o doente não sabe porque o recalcou, é somente um dos primeiros meios necessários para a terapia. Se o conhecimento do inconsciente fosse tanto eficaz quanto sustenta quem não é entendido em psicanálise, bastaria para a cura que o doente ouvisse algumas lições ou lesse alguns livros. Mas a eficácia de tais coisas sobre os sintomas é análoga àquela que poderia ter em tempo de carestia, um faminto, com a leitura de listas de comidas. E a comparação pode ser estendida além do seu primitivo significado: uma vez que as comunicações relativas ao inconsciente produzem, em geral, sobre o doente o efeito de o conflito nele se acentuar e os distúrbios aumentarem".[38]

Para interpretar esses conflitos e procurar resolvê-los, a psicanálise deve considerar a existência, na estrutura psíquica, de lógicas e espaços interiores diversos: "o Id da segunda tópica não conhece nem o tempo nem a negação (o pensamento faz-se possível unicamente pelo "não", revelado na *Verneinigung*, ou seja, na aceitação somente intelectual do recalcado por parte do paciente que permanece no terreno do simples "saber"). A ausência da dimensão temporal no Inconsciente (e em seguida no Id) implica a tendência das pulsões à imortalidade, a coação a repetir, o congelamento de um tempo privilegiado na idade dos primeiros conflitos infantis, que escavam o alvéolo sobre o qual fluem os sucessivos.

O nosso tempo psíquico é, com efeito, complexo e cheio de desníveis e aspectos híbridos porque nele coexistem – em tensão – duas modalidades de tempo: a atemporalidade do Id e a temporalidade da consciência, a coexis-

38. S. Freud, "Psicoanalisi selvaggia" (1910), in: *Opere*, Boringhieri, Turin, 1966-1978, VI, p. 329.

tência e a sucessão. Na tradição filosófica, essas duas dimensões estão separadas. Se se toma uma posição exemplar, a de Leibniz, vê-se da maneira mais clara como nele o tempo é a ordem da sucessão, enquanto o espaço, a ordem da coexistência. Em Freud, ao contrário, o tempo tem, conjuntamente, as características do tempo e do espaço, "a sucessão comporta também uma coexistência".[39] O primeiro resultado relevante é que, dessa maneira, o passado convive com o presente; o já acontecido, o imóvel, com o que flui, de tal modo que o passado psíquico é coexistência de coexistência e de sucessão, de passado que não passa e de presente que passa projetando-se para o futuro ou sedimentando-se, ou seja, coexistência do que persiste e do que se torna. O segundo resultado é que no tempo há co-presença de desenvolvimento e de conservação, de evolução e de imobilidade. Isso explica a possibilidade da regressão. No tornar-se conserva-se virtualmente tudo. Damo-nos conta de que "na vida psíquica nada pode perecer uma vez formado e que de alguma maneira tudo se conserva e, em circunstâncias oportunas, [...] tudo pode ser trazido à luz".[40] Se o organismo não está doente, todos os vestígios mnemônicos se conservam, ainda que submetidos a uma contínua reelaboração e reinterpretação, transcritos ou "transliterados" no vocabulário e na sintaxe da "época da vida" em que nos encontramos.

No interior do aparato psíquico temos, portanto, um choque e uma intersecção de mecânicas pulsáteis e de planos lógicos diferentes, com todas as torsões, os paralelogramas de força e as zonas de sombra que dele derivam. Também no ho-

39. Id., "Considerazioni attuali sulla guerra e la morte" (1915), ibid., VIII, p. 133.
40. Id., "Il disagio della civiltà", ibid., X, p. 562.

mem, por assim dizer, existem espaços não-euclidianos ao lado das mais visíveis superfícies euclidianas, espaços do Id estruturados segundo axiomas diferentes do Ego e do Superego, porquanto o Ego – e aqui está o aspecto novo da segunda tópica com relação à primeira – seja ele também em parte inconsciente, não possui absolutamente a pureza cristalina do *cogito* que de Descartes a Husserl lhe é atribuído. Isto vale para todos os homens, não somente para os doentes: existe uma "psicopatologia da vida cotidiana" que é indicativa dos microconflitos operantes em cada um de nós e do esforço individual e social tendente à perpetuação da "normalidade" ou da quantidade de energia constantemente empregada para vigiar o recalcado e promover a "civilização". Acaba a idéia de uma normalidade rígida e natural, assim como em outros campos vimos o desaparecimento do conceito de "norma". O patológico atravessa agora o normal; o conflito e a exceção permeiam a norma, num cruzamento de códigos lingüísticos e comportamentais complexo, na oposição entre público e privado, entre o que se pode revelar e o que se deve esconder. A normalidade é uma conquista contínua, um estado nunca garantido porque o patológico está dentro de nós.

Se Freud não crê na possibilidade de se alcançar uma vida psíquica radiosa (passa-se, para ele, no máximo, de uma infelicidade patológica para uma "infelicidade normal"), Carl Gustav Jung tenta, pelo contrário, percorrer esse caminho. Mediante uma ousada construção teórica, ele ilustra os degraus por meio dos quais se articula o processo ideal de individuação que culmina no Si, na bem sucedida conquista, no vértice da pirâmide, de uma consciência das próprias forças e dos próprios limites. Na base desse majestoso edifício acha-se porém o "inconsciente coletivo", com os seus fascinantes, mas também ameaçadores "arquétipos".

Eles têm caráter universal e ubíquo, encontram-se junto a todos os povos e em todas as épocas, nos sãos e nos doentes. São exaltantes e perigosos ao mesmo tempo, enquanto, por um lado, potencializam o indivíduo, por outro, ameaçam aniquilá-lo, engolindo-o no seu anonimato e produzindo "a inflação do eu". Jung reconhece neles uma raiz orgânica, já que não há nada de estranho que certas funções psíquicas também se transmitam ao longo do eixo do tempo evolutivo: "Como o nosso corpo conserva ainda em muitos órgãos os resíduos de antigas funções e de antigas condições, assim o nosso espírito, que também no seu desenvolvimento ultrapassou aparentemente aquelas tendências arcaicas instintivas, traz ainda os sinais característicos da evolução percorrida e repete o passado remoto pelo menos nos sonhos e nas fantasias".[41] Em tal perspectiva, o arquétipo não constitui uma representação herdada, pois se transmitem não os conteúdos, mas a capacidade mesma de representar. Ele segue antes "certos caminhos herdados, ou seja, o modo inato pelo qual um pintinho sai do ovo, os pássaros constróem seus ninhos, certas abelhas golpeiam com o ferrão o gânglio motor do lagarto e as enguias encontram seu caminho para as Bermudas".[42] Esse, porém, é o arquétipo biológico, diferente daquele de que se ocupa a psicologia, que o considera ao contrário como forma *a priori* (análoga às categorias kantianas), molde vazio, capaz de organizar a experiência e de ordenar as representações.[43] Ele se enche, assim, de dados for-

41. C.G. Jung, "Simboli della transformazione" (1911), in: *Opere*, Boringhieri, Turin, 1967 sgg., V, 1970, p.41
42. Id., Introduzione a E. Harding, Frauen-Mysterien, Rascher, Zurique 1949, p. VIII.
43. Cf. Id., "Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche" (1947-1954), in *Opere*, cit., IX, 1980, I, p. 247.

necidos pela existência individual, que assumem todavia, no seu interior, um caráter mítico e "numênico", de revelação de alguma coisa de imenso, divino ou demoníaco. Se bem que perigosa, a visão dos arquétipos, certamente, abre ao indivíduo frestas de premonição e de emoção, enquanto mobiliza, ao mesmo tempo, o pensamento e os sentimentos. O que se nota nas obras de arte ou nos "grandes sonhos" (onde mais que uma freudiana "satisfação alucinatória do desejo" assiste-se a uma consultação de cada um com as partes mais escuras de si mesmo, que, porquanto comuniquem com linguagem oracular, sabem, porém, sempre mais do que a consciência): "Toda relação com o arquétipo, vivenciada ou simplesmente expressa, é 'comovente', ou seja, ela age uma vez que desencadeia em nós uma voz mais poderosa que a nossa. Aquele que fala com imagens primordiais é como se falasse com mil vozes; agarra e domina e, ao mesmo tempo, eleva o que designou do estado de caducidade à esfera das coisas eternas; erige o destino pessoal em destino da humanidade e, ao mesmo tempo, libera em nós todas aquelas forças auxiliares que sempre tornaram possível à humanidade escapar de todo perigo e de sobreviver mesmo nas noites mais longas".[44]

Outras direções toma, pelo contrário, a nova psiquiatria pós-positivista, aberta por Jaspers em 1931 com a *Psicopatologia geral*, quando – separando-se de seu mestre Max Weber – afirma que toda ação e todo pensamento são dotados de sentido. Constatada a impossibilidade de descobrir um "bacilo da loucura" ou lesões orgânicas para as psicoses endógenas (e em particular para o grupo daquelas

44. Id., *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna* (1932), Einaudi, Turin, 19712, p. 50.

que Bleuler definiu como "esquizofrenias"), considerada a inutilidade da visão objetivante que tende a catalogar, a considerar entomológicos os diversos distúrbios, reconduzindo-os a fatores orgânicos e a etiquetas, começa agora por parte da psiquiatria a aproximação das filosofias mais recentes, de Dilthey, de Bergson, de Max Scheler, assim como mais tarde se fará referência a Husserl, a Heidegger ou a Sartre. Jaspers, contemporaneamente psiquiatra e filósofo, é uma figura emblemática dessa inflexão. A visão objetivante é fortemente redutora, tende a remeter os fenômenos a uma base natural, orgânica, substancialmente imóvel, acreditando com isso ter dado uma explicação "científica": transforma um sorriso numa simples contração de músculos. Interpreta a loucura e o delírio como uma negação seca da razão e do discurso sensato, como alteridade impenetrável. A nova psiquiatria, ao contrário, colocando-se também no terreno das ciências do espírito, considera a incompreensibilidade do doente mental no interior das relações interpessoais como a nossa mesma incompreensibilidade e opacidade recíproca num grau mais alto, e procura sondar-lhe não sua absoluta estranheza, mas o projeto de existência do qual é portador. Penetrar nesses mundos horrorosos da loucura, observar as suas lancinantes figuras ou as construções barrocas do delírio, é uma viagem de descoberta nas dobras da própria razão, uma exploração das suas regiões mais impérvias. Tal como um cristal que, ao cair e quebrar segundo determinadas leis, manifesta os planos de fratura latentes também nos cristais ainda íntegros, o louco revela de forma proclamada a existência dividida daquele momento projetável e projetivo que envolve não apenas a razão, mas também a percepção sensível e a tonalidade afetiva – momento presente em todos, mais ou me-

nos incorporado nos seus conteúdos "reais". O doente mental revela assim, com maior evidência, o caráter de construção, segundo projetos fundamentais que cada vida possui e exibe, agigantadas, as lacerações presentes em todos, as possibilidades de fracasso latentes em cada existência (por isso, a sua vista e o seu contato são perturbadores, fontes de angústia e de insegurança: a "normalidade" preserva-se escondendo e isolando as "exceções"). Mas à margem dos precários equilíbrios entre o momento "público", o pertencimento a um mundo e a uma linguagem comum, e o momento "privado", o desenganchar-se do projeto fundamental de uma vida da rede perceptiva e comunicativa comum – equilíbrios que constituem a gama da "normalidade"-, existem as irrupções magmáticas do elemento projetivo tornado autônomo, perturbado na sintonização com a realidade e com os outros: é então que se escutam vozes que nenhum outro escuta, que se vêem coisas que nenhum outro vê, que se subtraem os discursos aos esquemas mais ordinários, públicos, de decifração. E não apenas a razão é atingida, pois, existe também, dir-se-ia, uma loucura dos sentidos: o tempo tende, assim, a se congelar ou a inverter sua direção, o espaço a se contrair, o mundo a se encolher sobre si mesmo.

Eugène Minkoswski – desenvolvendo aqui a filosofia de Bergson – considera a psicose como um fechamento do futuro vivido pelo indivíduo, a flexão permanente do ímpeto para o amanhã, o sofrimento por uma realidade que lhe aparece como bloqueada. Então, o tempo perceptivamente se solidifica ou o doente vê os ponteiros do relógio moverem-se para trás. Ou então, o espaço perceptivo, analogamente ao espaço interior fechado, se restringe, e o sujeito psicótico, posto ao ar livre, cumpre obsessiva e ma-

quinalmente somente poucos passos para frente e para trás ou se encolhe, assumindo um volume espacial mínimo, como se quisesse se anular. Dir-se-ia até que a razão permanece íntegra nessas torsões perceptivas e nessa impossibilidade de se dirigir para o futuro, e que exprime e descreve com precisão a paisagem devastada percebida internamente e externamente: uma idéia delirante "não é outra coisa, em suma, que a tentativa do pensamento, permanecido intacto, de estabelecer um nexo lógico entre as diversas pedras do edifício em ruína".[45]

Os delírios têm sentido, portanto, se se é capaz de reconstituir a gênese e a estrutura de tais paisagens interiores e perceptivas, se se consegue traduzir novamente essas formas de privatização lingüística e experimental nos termos de uma lógica e de uma concepção do mundo mais vasta e complexa. A nova psiquiatria, com tonalidades existenciais, adquire um alto valor simbólico no plano social e político porque, em lugar de mostrar os "desviantes", os loucos-delinqüentes afastados da norma (como fazia na Itália, por exemplo, Lombroso), tende, antes, a fazer ver o desvio como intimamente constitutivo da própria norma e o doente mental como o extremo de uma vida deteriorada que todos, em graus diversos, experimentam.

45. E. Minkowski, "Studio psicologico e analisi fenomenologica di un caso de melancolia schizofrenica" (1923), in: E. Minkowski, V. E. von Gebsattel, E. W. Strauss, *Antropologia e psicologia*, Bompiani, Milão, 1967, p. 31.

capítulo 3

O patos da objetivação

Durkheim e Weber

Se a psiquiatria e a psicologia não-objetivantes corroíam o conceito de norma e de legalidade rígida dos fenômenos, ou seja, se punham em relevo mais as variantes subjetivas e a multiplicidade dos projetos individuais, que no limite são únicos e incomensuráveis, do que a sua reconduzibilidade a regras gerais, nem por isso nas outras "ciências humanas" podia-se renunciar ao uso de leis. Assim, em Durkheim, a sociologia, que manteve estreitos vínculos com as suas matrizes positivistas, delimita como uma barreira externa a área de validade da psicologia e restabelece a exigência de uma objetividade não submetida a refrações e distorções individuais (cumpre, a partir de fora, aquela mesma função de garantia da objetividade diante dos sujeitos singulares que o "realismo" de tipo platônico tinha tido no interior das matemáticas). Os indivíduos podem agir subjetivamente pelos mais diversos motivos, mas o resultado dos seus atos, o fato social obedece a uma lógica própria, possui uma constrição específica: "É um fato social qualquer modo de fazer, mais ou menos fixado, capaz de exercer sobre o indivíduo uma constrição externa; ou também que está geralmente no interior de uma determinada

sociedade, enquanto possui sua própria existência independentemente de suas manifestações individuais".[46] Isso significa que o movimento desses átomos sociais, que são os indivíduos, não é tão completamente sem relação ou indefinidamente diferenciado como aparece na vertente psicológica, mas está submetido a uma forma atenuada de necessidade, como a que estrutura a limalha de ferro ao longo das linhas de força de um campo magnético ou que plasma segundo regras a ação individual, de tal modo que os fatos sociais "são, em certo sentido, os moldes nos quais somos obrigados a versar as nossas ações".[47] A esfera social tende, portanto, a assumir um estatuto diferente do da psicológica – deve ser estudada, para Durkheim, como coleção de "coisas" e não como fluxo – e é este o sintoma de um alargamento das mediações entre indivíduo e coletividade. De um lado, a individualidade – rejeitada em sua solidão e insignificância social num mundo sempre mais organizado no qual cada um é intercambiável – redescobre a própria complexidade e as largas margens de incompatibilidade, de não-absorção no todo social, enfatizando, conseqüentemente, o caráter insubstituível de seu papel e o valor propulsor da diversidade e da violação da norma; de outro, a sociedade como um todo proclama-se independente do aporte dos indivíduos singulares, os mais exigentes, afirmando ser autônoma e possuir, ela e não os indivíduos, os intrumentos de coerção, sendo o todo que guia as partes e não vice-versa. Porquanto concepções análogas de separação da totalidade social com relação aos indivíduos tenham desembocado

46. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, 1988.
47. Ibid, p. 45.

em ideologias totalitárias ou "estadolátricas", em Durkheim (como em Croce ou em Weber) não se trata de aniquilar a contribuição da individualidade, mas de disciplina-la, de chegar a bom termo com as novas individualidades complexas que se vão constituindo. Sob esse aspecto, a sociologia pode parecer nos confrontos com a psicologia como o convexo com relação ao côncavo de um mesmo todo, como complementaridade na análise das funções sociais e individuais, como distribuição dos campos de investigação. E, em Durkheim, como acentuação do elemento cooperativo fundado seja na divisão do trabalho, seja, mais intimamente, no caráter social, de "representação coletiva", que os conceitos possuem. O pensamento, o órgão da mais alta comunicação entre os homens, não é um produto individual que reage quimicamente sobre outros produtos individuais, outros pensamentos, mas é, no seu nascimento, elemento social do qual os indivíduos se apossam e que adaptam, traduzem, incrementam (e é, ao conhecer tais processos, que a psicologia readquire os seus direitos).

Circula na cultura européia desses anos – em muitos ambientes geográficos e em muitas disciplinas para ser um puro acaso – a exigência de combater o vitalismo psicológico, ancorando o indivíduo à ação, ao fato social, ou seja, ao momento em que se objetiva, se conjuga laboriosamente com o mundo e produz efeitos constatáveis. Assim, é a ação humana que, para Weber, dá sentido a um universo dele privado, atribuindo à realidade "valores", objeto de fins humanos, e construindo instrumentos, meios para conseguir esses fins. A única ciência possível é a dos meios, não dos valores, entre os quais registra-se um conflito, um "politeísmo", não componível. Das diferentes formas de ação dotadas de sentido (racional com relação a fins, racional com relação a valores, passional-emotiva, tradicional), o capitalismo desenvolve plena-

mente apenas a primeira, empurrando para a esfera privada e penalizando todas as outras. A racionalidade capitalista é puramente instrumental, baseada na eficiência, na destruição das certezas de conteúdos tradicionais, no controle e no esfriamento da emotividade, na suspensão do significado geral dos outros valores. O Estado e a sociedade são organizados com os mesmos critérios da empresa capitalista e o mundo ficou sem encantos, privado dos seus substratos mágicos, tornado mais seguro, ordenado, calculável e cientificamente compreensível. A religião – que foi o primeiro órgão poderoso a dar sentido ao mundo e que, nas suas roupagens calvinistas, gerou o espírito do capitalismo – esgotada a sua missão civilizadora, parece ter-se retirado à vida privada, tornando-se instrumento de turva consolação. A realidade capitalista é, com efeito, muito dura, mas, para Weber, dela não se pode sair, é uma "jaula de aço": é preciso muita coragem para aceitar viver dentro de suas barras, para contentar-se com a sóbria vocação do trabalho, da profissão (*Beruf*).

Mas o patos com o qual ele carrega os momentos da objetividade e do operar fecundo não deve fazer perder de vista a face subjetiva, a ética – de proveniência neo-kantiana – da responsabilidade do indivíduo, hoje tremendamente só no esforço para fazer coincidir a máxima do próprio agir com a "legislação universal". Contrariamente a quanto se poderia pensar, o peso da subjetividade não diminui, nesse mundo, ferreamente estruturado pela razão formal, pela ciência, pela fábrica, pela burocracia, mas cresce paralelamente a ele. Cada um deve escolher, deve seguir "o demônio que tem os fios da *sua* vida"[48] (não o "líder carismá-

48. M. Weber, "La scienza come professione", in: *Il lavoro intelletuale come professione*, Einaudi, Turin, 1966, p. 43

tico", portanto), sem se acomodar num relativismo cético (talvez o de um historicismo invertebrado), colocando-se acima do conflito ou refugiando-se nos braços misericordiosos das velhas Igrejas. Contra o relativismo, a acomodação e o misticismo, Weber insiste em mostrar – ao lado de argumentos de ordem ética – o caráter não indeterminista do nosso conhecer e agir no mundo. Os "ideal-tipos", os conceitos com os quais interpretamos o real, pondo unilateralmente em evidência somente alguns aspectos, são o fruto de escolhas drásticas, construções irreais, "quadros fantásticos", úteis para conhecer e dominar (não para refletir!) o mundo, produção de estruturas normativas de natureza lógica, desvinculadas de "juízos de valor". Mas não são arbitrários, são, antes, objetivos enquanto intersubjetivos, funcionando cientificamente enquanto operam mediante nexos causais. Em polêmica com os deterministas, Weber nega certamente a existência de uma causalidade absoluta, de uma concatenação rígida dos fatos, típica de algumas concepções positivistas ou do determinismo econômico de certos expoentes da Segunda Internacional, mas, do mesmo modo e com a mesma força, refuta o indeterminismo absoluto de um Eduard Meyer, que atribui um papel preponderante ao acaso, ao imprevisível, à decisão individual e à liberdade da ação. Entre acaso e necessidade existe um largo espaço de graduação do possível. Valendo-se dos modelos de cálculo de probabilidades, em particular dos de Johannes von Kries, Weber elabora uma teoria da história e da ação humana, que pode ser esclarecida com o exemplo por ele mesmo escolhido: se jogamos um dado por um número elevado de vezes, é absolutamente impossível saber, com certeza, qual dos seis números sairá em cada jogada; as possibilidades se distribuem igualmente na freqüên-

cia de 1/6 para cada uma das faces do dado. Mas se deslocamos o centro de gravidade do dado, se usamos um dado "maquiado", então podemos favorecer, mais ou menos a saída de um certo número. O deslocamento do centro de gravidade do dado é, pois, a "causa adequada" para a passagem da casualidade absoluta à previsibilidade, ao sentido. Também a ação humana dotada de sentido é uma modificação análoga do acaso. Para compreender uma ação individual ou um acontecimento histórico devemos proceder, portanto, por imputações causais, desmontar os fenômenos e imaginá-los com ou sem algumas premissas, utilizando a irrealidade dos "se" e dos "mas" para explicar o real, para estabelecer o grau de favorecimento que um elemento tem sobre o conjunto.

De Croce a Gramsci

Contrariamente a Weber, os "se" e os "mas" não constituem para Croce o critério da interpretação histórica. Justamente porque nele é forte o patos no momento da objetivação, da incorporação determinada das nossas ações no mundo, é ocioso perguntar-se o que teria acontecido se os fatos tivessem ocorrido de outra maneira. Tal pergunta é um "jogo que costumamos fazer, nos momentos de ócio ou de preguiça, fantasiando sobre a direção que teria tomado nossa vida se não tivéssemos encontrado a pessoa que encontramos, ou se não tivéssemos cometido o erro que cometemos; e, com muita desenvoltura, tratamos de nós mesmos como o elemento constante e necessário, e não pensamos em mudar, mentalmente também, esse nós mesmos, que é aquilo que é nesse momento, com as suas expe-

riências, as suas lembranças e as suas fantasias, precisamente por ter encontrado, então, aquela dada pessoa e cometido aquele erro: mas, eis que, reintegrando a realidade do fato, a brincadeira se interrompe sem mais e desvanece".[49] A impossibilidade de formular previsões para o futuro, o fim declarado de todo teleologismo e de toda filosofia da história (entendida como história com propósito), o respeito pela dureza dos fatos e pelo agir de forças desmedidas e transindividuais, a precipitação e o devir irrevogável da ação singular nas grandes torrentes dos acontecimentos do Todo, deixam espaço apenas para o reconhecimento do passado. Mas isso não significa aceitar a necessidade inelutável do curso histórico também para o presente e para o futuro. Pelo contrário: empurrados por necessidades práticas sempre novas e continuamente insurgentes, pelo desejo de eliminar as obscuridades e os fantasmas que se interpõem à ação, de romper com a servidão e o peso do passado, nós o interrogamos e o tornamos vivo, contemporâneo, "quase à maneira do que se conta de certas imagens de Cristo e de Nossa Senhora, as quais, feridas pelas palavras e pelos atos de algum blasfemador e pecador, vertem sangue".[50]

Pela reflexão, pela filosofia – que é "metodologia da historiografia", conhecimento do "universal concreto" presente em todo acontecimento – conseguimos compreender qual é o sentido da pesquisa histórica, do reconhecimento objetivo, mediado pelos documentos e testemunhos, daquilo que foi. A investigação histórica dos historiadores e a que cada um realiza para reconstruir o significado do pró-

---

49. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1939), Laterza, Bari, 1973, p. 19.
50. Ibid., p. 10

prio comportamento, aplaina a estrada da liberdade, entendida como consciência da necessidade, cognição das possibilidades reais do agir, que exclui, portanto, seja a aceitação passiva dos acontecimentos, seja o desejo de saltar, sem enfrentá-los, por sobre os condicionamentos e as barreiras do real. Convertendo o passado em conhecimento, compreendendo quão obscuramente se agita em nós e no mundo, estamos prontos para realizar-nos, para tornarmos cada um de nós um criador de história, numa "religião das obras" que lembra a ética weberiana da vocação, do *Beruf*. Somente o que se objetiva, o que entra em relação com a atividade dos outros deixando alguma marca, tem valor permanente: não os esforços impotentes, não as jactâncias, não as garrulices, não as diversas formas de "paralisia da vontade" que debilitam os ânimos.

Por isso, a arte deve ser "expressão" e não reivindicação de uma nebulosa interioridade que seria muito nobre e profunda para ser traduzida em linguagem; deve ser comunicação, conhecimento, e não turvo sensualismo ou instrumento de propaganda política e religiosa. Por isso, a filosofia deve ser conhecimento efetivo do universal concreto e não coleção de abstrações úteis, de etiquetas, como Croce é levado a considerar, simplificando as posições convencionais correntes também entre os cientistas. Por isso, os atos "econômicos" devem ser levados a cabo com boa consciência, sem neles mesclar preconceitos morais (a categoria do "útil"e do "vital", essa "verde" força com a qual ele sistematiza a herança de Maquiavel, de Marx, dos marginalistas e da *Machtpolitik* do tempo, é aquela que mais irá obrigar Croce a modificar os seus esquemas teóricos, o elemento desestabilizador e subterrâneo que irá insidiar o Olimpo do "Espírito", a doutrina do equilíbrio geral dos "distin-

tos"). Por isso, enfim, as ações morais não são atos desencarnados, etéreos, altruísmo vazio que tem por mira um mundo diferente do nosso e superior, mas volição do universal que tem como pressuposto a volição de cada um, ou seja, ações voltadas para o interesse geral, das quais todos se beneficiam, mas que pressupõem o abandono temporâneo do, ainda que lícito, egoísmo individual. A vida do "Espírito" é justamente essa realização incessante do movimento do Todo por meio das obras de todos, as quais são somente funções subordinadas dessa totalidade e tornam-se "imortais" em sentido laico e têm valor apenas quando aceitam conscientemente servir como material de construção de uma história que se eleva acima das suas cabeças, acima das suas intenções (aqui são claramente visíveis o antipsicologismo de Croce e o caráter de um liberalismo não certamente individualista): "cada ato nosso, apenas realizado, de nós se separa e vive imortalmente, e nós mesmos (que realmente não somos mais que o processo dos nossos atos) somos imortais, porque ter vivido é viver sempre".[51] Nós somos veículos, "fagulhas", dessa enorme potência do Todo, cuja direção nos escapa, que não podemos julgar, mas que devemos receber "à guisa de mistério".[52] Estamos rodeados de organismos monstruosos aos quais estamos obrigados a nos curvar, "aos Leviatãs que se chamam Estados, aos colossais seres vivos com vísceras de bronze, aos quais temos o dever de servir e de obedecer, e eles de sua parte têm boas e profundas razões para se olhar com ferocidade, para se morder, para se despedaçar, para se devorar,

51. Id., "Religione e serenità", in: *Frammenti di etica*, agora também in: *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1973, p. 23.
52. Id., "L'utopia come forma morale perfetta", in: *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari, 1955, I, p. 97.

visto e considerado que somente assim moveu-se até agora, e assim substancialmente mover-se-á sempre, a história do mundo".[53]

Mas esse é o nosso único mundo, no qual sofremos, talvez, mas no qual existem os objetos de todo desejo, paixão, interesse, conhecimento. Na realidade, não quereríamos um outro, aquele que prometem as religiões: estamos indissoluvelmente ligados a essa "terrestridade", a essa imanência (tal é o significado da expressão "historicismo absoluto" e tal é um dos temas que Gramsci irá retirar de Croce). Devemos corajosamente nele mergulhar, aceitar o risco, a possibilidade do sofrimento, as desilusões e as amarguras: "Vale a pena viver, quando apalpa-se o pulso a todo momento e cobre-se com panos quentes e evita-se todo sopro de ar por medo de adoecer? Vale a pena amar, pensando e providenciando sempre à higiene do amor, graduando-lhe as doses, moderando-o, procurando de quando em quando a abstenção como exercício de abstinência, pelo temor de estremecimentos muito fortes e de dilacerações futuras?".[54] Nessa perspectiva também o mal perde o seu aspecto substancial. Não por se chegar a abolir sua consciência ou porque, à maneira de Vico, a filosofia possa salvar da angústia "pelas mulheres que parem" ou "pelos filhos que nas doenças definham", porque o mal não tem existência e poder autônomo, separado do positivo. O mal, ou é percebido com tal, e por isso não o fazemos, ou então não o é, e por isso se pratica o bem: "O jogador exemplar, no momento em que sabe que está se prejudicando econo-

53. Id., "Per la serietà del sentimento político" (1916), in: *Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari, 1928, p. 166.
54. Id., "Amore per le cose", in *Frammenti di etica*, cit., p.19.

micamente não joga: a sua mão está parada, e está parada porque *saber* (em sentido prático) equivale a *querer*, e saber o prejuízo do jogo significa sabê-lo como prejuízo, ou seja, repugnar o jogo. Se a mão retoma os dados ou as cartas, isso acontece porque nele oblitera-se aquele saber, quer dizer, porque ele muda seu querer: e neste caso o jogo não é mais percebido como prejuízo, ou seja, é desejado, e, naquele instante, para ele transforma-se em bem porque lhe satisfaz uma necessidade".[55]

A filosofia croceana é eminentemente uma pedagogia política, a tentativa de educar uma classe dirigente italiana à altura das suas tarefas, de fazê-la assumir uma postura européia. O seu convite à sobriedade, à operosidade, à seriedade é, politicamente, o convite a abandonar os sonhos fantasiosos de glória nacionalista e colonialista, a sacrificar os aspectos ocamente retóricos e o transformismo miúdo que esta burguesia carrega há séculos, a eliminar as escórias de um idealismo deteriorado, as garrulices e as asfixias locais para mergulhar ativamente na corrente dos acontecimentos mundiais, a acolher de maneira subordinada algumas exigências do movimento operário, desde que – bem entendido – seja adequado à racionalidade burguesa. O proletariado "se quer imitar verdadeiramente a burguesia ao derrubar uma velha sociedade, deve ter a força e a capacidade de imitá-la igualmente nos métodos severos da derrubada e da reedificação. Tais são as condições postas pela história, e com a sua observância o socialismo é tão pouco amedrontador, quanto é pouco amedrontador *o que é necessário*".[56] O

55. Id., *Filosofia della pratica* (1908), Laterza, Bari 1963, pp135-6.
56. Id., *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari, 1924, I, p. 312-3.

proletariado, porém, atravessa, ainda, uma fase passional bruta da sua vida política, mas de resto a política é, na sua essência, paixão, racionalização "econômica" de interesses setoriais, que prescinde de todo valor moral supremo, tendo sua própria justificação em si mesma. A previsão marxiana de uma luta de classe que se conclui com o desaparecimento de todas as classes é, portanto, para Croce uma utopia moral, que sucumbe às seduções da deusa Justiça, tão enganosas quanto a encantadora Alcínoe. O modelo filosófico dos "distintos" entende, pelo contrário, manter um equilíbrio entre as classes e os blocos de interesses contrapostos, evitando reviravoltas drásticas e violentas. A idéia de uma "liberdade" – hegemonia sem ditadura manifesta – como garantia de que nenhuma classe prevalecerá sobre as outras pela violência favorece evidentemente, em termos gramscianos, a "revolução-passiva", a simples racionalização do domínio existente e o compromisso com forças deveras pré-burguesas, como a Igreja. Com ela, tem-se uma espécie de divisão tácita das esferas de influência: as elites ao Estado laico e liberal, que irá forjá-las de modo austero e eficaz, as massas a uma religião que é forma inferior, passional, de filosofia, que irá manter o "povo" na obediência e na passividade. Há aqui uma implícita declaração de incapacidade em controlar largos estratos sociais e em fazê-los participar, mesmo a longo prazo, de uma atividade histórica mais vasta.

Enquanto interlocutor de Croce, Gramsci procura inverter esse esquema, colocando o problema e preparando os instrumentos para permitir que todos participem como protagonistas na construção da história e das instituições. Sobretudo depois de 1917, a burguesia atravessa um período de profunda crise de hegemonia; as relações de força mu-

daram em favor da classe operária, que não está mais obrigada à passividade fatalista ou à revolta sem saída, como quando sofria a iniciativa do bloco histórico dominante. Agora, ela está em condições de dirigir as forças produtivas e de guiar os Estados: atingiu a maioridade política. É preciso uma compacta "vontade coletiva" para operar a transição e um "novo senso comum" para elevar as grandes massas ao patamar da ciência e das formas de vida modernas. E isso é tanto mais necessário porque no Ocidente, onde a "sociedade civil" é extremamente articulada com a proteção do "Estado político", a luta será longa, será uma enervante "guerra de posição". Para resistir à ofensiva proletária e para remediar a queda tendencial da taxa de lucro, os Estados se reorganizam, tentam comprometer diretamente todos os cidadãos na defesa do sistema vigente, capturando-os ou extorquindo-lhes, à força, o consenso. É preciso aprender todos os métodos mais elaborados dos adversários, não deixar-se surpreender despreparados ou atrasados nessa revolução que arde em "fogo lento", abandonar o primitivismo econômico e mecanicista precedente e desenvolver a capacidade de previsão e de guia dos acontecimentos, chamando também os intelectuais para colaborar com tal empreendimento histórico e colmatando continuamente as distâncias que se formam entre as linhas estratégicas dos vértices e a capacidade de compreensão e de recepção da base.

O historicismo gramsciano quer ser a armadura teórica para enfrentar aquela situação histórica determinada de luta e de transição, cheia de desequilíbrios, de tensões, de avanços e recuos (na qual deve-se, por exemplo, mediar o Norte industrial e o Sul camponês, a alta cultura da tradição burguesa e as crenças mágicas ou o folclore das cama-

das subalternas, a filosofia e o mito, o desenvolvimento das forças produtivas, mesmo por meio da aplicação de sistemas tayloristas, e os obstáculos interpostos por relações de produção atrasadas ou arcaicas). Mas não se trata de um historicismo "flexível" ou, como foi dito, de "esquerda croceana", porquanto Gramsci tenha retirado muito de Croce (e de Gentili), como Marx de Hegel: mediante os desequilíbrios, a atenção pelo desenrolar concreto dos acontecimentos, o esforço para eliminar a divisão entre dominantes e dominados, a história deve ser transformada segundo um projeto de emancipação coletiva, não contemplada e adorada como um mistério imperscrutável e cruel em sua essência eterna e incompreensível. O seu historicismo é tão radical e imanente que aquilo que hoje – nessa precisa situação histórica objetiva – é verdadeiro, poderá se tornar falso e o que é falso poderá, pelo menos em alguma medida, se tornar verdadeiro: "Pode-se até mesmo chegar a afirmar que enquanto todo o sistema da filosofia da práxis pode se tornar caduco num mundo unificado, muitas concepções idealistas, ou pelo menos alguns de seus aspectos, que são utópicos durante o reino da necessidade, poderiam se tornar 'verdade' depois da passagem, etc."[57]

O historicismo – interpretado por Togliatti – desempenhou uma função relevante na cultura italiana do segundo pós-guerra. Constituiu a ponte que permitiu transitar de um idealismo a um tipo de marxismo que, na Itália, teve que pular uma geração. Contra toda "abstração jacobina", pôs em evidência os fechamentos, os bloqueios, a especificidade, a concretude de toda situação histórica, a

57. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turin, 1975, p. 1490.

necessidade de afinar o pensamento sobre a realidade, de levar em conta relações de força impostas pela situação internacional. O valor quase "neo-realista" da concretude, do vínculo com as situações históricas e econômicas determinadas, torna-se central. É preciso reconhecer os direitos e o peso do próprio tempo, evitando o refúgio no mofo fechado da própria consciência ou dimensão privada. Contra o idealismo e o espiritualismo e contra a retórica fascista, pretende-se agora fazer descer novamente a filosofia do céu das idéias puras para dentro das casas e das vidas dos homens.

Nessa marcha em direção a uma espécie de "via italiana à racionalidade" procurou-se, com efeito, sob a égide da política, um entrelaçamento entre história e utopia. Uma história dinamizada, vertebrada e fortalecida por um fim utópico (o da emancipação) deveria se conjugar com uma utopia freada, capaz de levar em conta os vínculos e as possibilidades, as barreiras e as passagens para forçá-los. São justamente esses dois elementos que, a seguir, foram-se dissociando progressivamente, subtraindo da história o seu fim nas filosofias do "pós-moderno", e da utopia o seu lastro de condicionamentos históricos, a ponto de fazê-la tendencialmente voltar a ser um gênero literário.

capítulo 4

Os desníveis da história

O historicismo de Dilthey

Muito diferente era a base teórica do historicismo de Dilthey, que havia estimulado as reflexões e as críticas tanto de Weber quanto de Croce. Também aqui a ênfase recai sobre a objetivação das obras de cada um, num mundo humano dotado de sentido, que é o produto do seu agir mas, ao mesmo tempo, também daquilo que lhes dá forma e no interior do qual elas tornam-se compreensíveis. Tudo o que surge da atividade espiritual tem a marca da historicidade: "Da disposição das árvores num parque, à ordem das casas numa rua, do instrumento do trabalho manual à sentença num tribunal, tudo a nossa volta, a toda hora, é historicamente produzido. O que o espírito deixa entrar hoje, com seu caráter na própria manifestação da vida, torna-se, amanhã, história. Enquanto o tempo escoa, estamos cercados pelas ruínas de Roma, de catedrais, de castelos independentes. A história não está em nada separada da vida, em nada diferenciada do presente por sua distância temporal".[58] Alimentamo-nos desse "espírito objetivo", dessa his-

58. W. Dilthey, "La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito", in: *Critica della ragione storica*, Einaudi, Turin, 1954, p. 236.

toricidade, desde a infância, ainda antes de aprender a falar: absorvemos os costumes da família e da comunidade, a ordem das coisas, os signos e as expressões faciais. Além do mais, com o passar dos anos, uma vez que nos assenhoreamos da linguagem, entendendo o significado de muitos comportamentos, pensamentos, instituições, conseguimos orientar-nos nesse mundo que se tornou nosso e para o qual contribuímos, mas que é fruto de todas as gerações que se sucederam até agora. Por esse motivo – pela "vida em comum" que existe e que une quem exprimiu alguma coisa com quem pode entendê-la – a história e as outras "ciências do espírito" têm um estatuto especial que as distingue das ciências da natureza. A natureza é-nos estranha, não fomos nós que a fizemos, é alguma coisa de exterior à qual aplicamos a explicação causal; a história é obra nossa, nela o sujeito do saber é idêntico ao seu objeto, e nós podemos "compreender" com "conexões dinâmicas", com relação a valores e fins, o sentido dos seus acontecimentos, através da experiência interior que os revive, a *Erlebnis*, e a interpretação que os decifra e os reconstrói. Não tem importância que nós não tenhamos vivido diretamente a experiência e a emoção que se trata de compreender. Pelo contrário, a história e as outras ciências do espírito enriquecem-nos e universalizam-nos porque tornamo-nos partícipes das infinitas experiências e combinações que os inevitáveis limites da vida individual fazem pessoalmente inacessíveis: "Abre-se o palco: aparece Ricardo, e uma alma penetrante pode, seguindo as suas palavras, os seus gestos e os seus movimentos, reviver algo que está fora de toda possibilidade de sua vida real. O bosque fantástico de *Se assim vos parece* nos transfere para uma disposição interior, a qual nos consente reproduzir toda excentricidade. E nesse reviver, está uma

parte importante da aquisição de coisas espirituais, das quais somos devedores ao historiador e ao poeta. O curso da vida produz em cada homem uma determinação constante, na qual ficam limitadas as possibilidades aí contidas [...]. A compreensão abre-lhe um amplo campo de possibilidades, que não existiam na determinação de sua vida real. A possibilidade de viver de forma imediata na minha existência mais do que um estado religioso, é para mim, como para a maior parte dos homens, muito restrita. Mas quando eu leio as cartas e os escritos de Lutero, as narrativas dos seus contemporâneos, os atos das conferências religiosas e dos concílios bem como da sua narração oficial, eu vivo um processo religioso de tal força eruptiva, de tal energia, que na vida e na morte ele está além de toda possibilidade de *Erlebnis* para os homens da atualidade".[59]

Dilthey está preocupado com o enrijecimento e com a petrificação do mundo histórico, teme que os sentidos dos contextos não possam mais ser decifrados pelo indivíduo e que a experiência histórica tenda a se tornar coisa, passado incompreensível. Permanece um objeto que não tem sentido para nós, que é indiferente. O caráter de fixidez lhe faz perder sua dimensão cambiante com base em razões demonstráveis. A história deve servir para potencializar a vida, para reconstruir artificialmente a tradição. Ela parece dever assumir também uma tarefa terapêutica, a de revitalizar uma experiência sem viço, de dar oxigênio a uma individualidade que se sente sufocada pelos mecanismos objetivos da produção de sentido e pela complexidade, mas que ao mesmo tempo não acredita mais nas filosofias da

59. Id., *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, ibid., p. 324-5.

história que prometem um curso das coisas que sustente o progresso do sujeito na sua crista da onda. O impetuoso desenvolvimento por meio das contradições apresentado pela dialética desnaturou-se em evolução. A continuidade e a viscosidade do movimento histórico, a sua falta de cortes nítidos foram aceitas. Agora, trata-se de fazer concorrer o indivíduo – com o prêmio de sedução oferecido pela potencialização da *Erlebnis* – na manutenção da vida e na reprodução dos universos simbólicos e de sentido e, ao mesmo tempo, na conservação da vitalidade social. O espírito objetivo deve ser posto a render no duplo interesse do indivíduo e da comunidade. Pela mediação da história, o presente adquire uma tonalidade vital mais intensa. O que aparece em universos simbólicos inertes reativa-se mediante a compreensão típica do "círculo hermenêutico", a *Verstehen* (tratada no ensaio de 1900 intitulado, justamente, *Hermenêutica*). Ela consiste no jogo aberto de antecipação do sentido global de um determinado problema, que retorna, porém, continuamente sobre si mesmo e retifica, de quando em quando, a compreensão mediante uma recolocação e um reexame das partes.

Mediante a *Verstehen,* cada um pode viver outras vidas paralelas à sua, imaginar-se provido de mais biografias possíveis, que lhe multipliquem as possibilidades. O eu não é, com efeito, monolítico, mas é como um tecido composto por mil fios: é tanto mais robusto quanto mais fios (o sentido traçado por outros) conseguir englobar. A história não tem mais, doravante, apenas a tarefa de estabelecer o que verdadeiramente aconteceu, mas a de entreabrir os universos de sentido que correm o risco de permanecer mudos no âmbito do "espírito objetivo". Ela constitui o remédio tanto para as limitações casuais quanto para aquelas necessá-

rias à vida. Faz reviver e ativa germes que já viviam em nós dispersos e abre a vida aos possíveis, alargando-a além dos seus limites estreitos. A compreensão é o antídoto face ao fechamento e ao isolamento dos indivíduos. A história (mas também a arte) são os principais instrumentos de universalização de cada um sem o cancelamento da individualidade.

Dilthey quer evitar, de um lado, o vitalismo, o isolamento da *Erlebnis* da mediação histórica, de outro, a história como objetividade, inexorável movimento objetivo não mediado pela consciência e pela doação e decifração do sentido individual. Por isso, ele não renuncia ao vínculo entre psicologia e história, entre subjetividade e objetividade, entre individualidade e universalidade. A psicologia individual é o ponto de partida e o ponto de chegada do processo de "compreensão": o conhecimento histórico é conhecimento da individualidade, ainda que (como aparece na *Contribuição ao estudo da individualidade*) para a ele se chegar, seja necessário passar pelas generalizações, tipificações. Por sua vez, o indivíduo é a encruzilhada do mundo histórico, o único portador e criador vivo dessas relações fluidas que constituem a história. O ideal de Dilthey expressa-se na sua referência constante à cultura alemã do período que precede 1848 (a Schleiermacher, a Hölderlin, a Goethe, a Hegel), àquela fase em que se procurava um equilíbrio entre indivíduo e Estado, subjetividade e objetividade, quando ainda não se exaltavam e não se impunham tão duramente os "Leviatãs", como irá ocorrer na idade bismarckiana e guilhermina e com Treitschke, Weber ou Meinecke. O "espírito objetivo", produzido pela longa ação modeladora das subjetividades humanas, não se apresenta como uma entidade estranha e hostil a elas: existe a possibilida-

de de sua reapropriação, de impedir pela "compreensão" sua autonomização e institucionalização em formas ameaçadoras. Dilthey traça as linhas de um projeto de desalienação e de fluidificação das concreções e das reificações sociais – análogo, nos seus fins, ao idealizado por Bergson – que não passa pela modificação coletiva, política, das instituições, mas pela miríade de iniciativas individuais tendentes a revitalizar e a dar sentido a uma civilização que se vai enrijecendo em formas de organização estatal e econômica sempre mais integradas e cogentes. A sua filosofia é ao mesmo tempo um toque de alarme e um programa contracorrente: uma tentativa de modificar a rota de colisão entre os Estados europeus que levará a agosto de 1914.

A crescente importância, também política, do conhecimento do homem na sua vida individual e na de relação, ao lado da "crise dos fundamentos" das ciências naturais, conduzem à emergência das "ciências do espírito" (*Geisteswissenschaften*), das quais é preciso estabelecer os caracteres diferenciais. Para governar os homens, bem como para escapar da dominação, é preciso conhecê-los, vê-los não como essência eterna, natural, mas como seres continuamente modificados pela história, ou seja, por eles mesmos. O homem é "criatura do tempo", de si mesmo: o seu operar é inteligível somente no interior de um mundo histórico específico que o circunscreve e do qual faz-se necessário conhecer as regras. O reconhecimento da dimensão histórica, além de revelar o desejo de retomar as rédeas de um processo que parece guiado por forças distantes e obscuras, tem para Dilthey também um significado emancipatório. Uma vez mostrada a relatividade e a caducidade de toda expressão da vida histórica, de toda estrutura social ou de todo valor, cumpriu-se "o último passo para a libertação do ho-

mem".[60] Mas o que permanece em tal relativismo histórico é apenas "a continuidade da força criadora como elemento histórico essencial". A história apresenta-se, assim, como um grande canteiro aberto, no qual não existem verdades pré-concebidas, mas – justamente – *verum ipsum factum*. Cada um pode participar criativamente no empreendimento coletivo segundo as suas forças. Sob esse perfil, o historicismo é também uma forma de mobilização de massa, um apelo para lembrar que a história está aberta a todos, que deixou de ser um privilégio dos poderosos da Terra.

Novamente, de maneira igual a Bergson, tudo se traduz em força criadora indeterminada: permanece a perenidade da mudança, mas sem individualizar seu sentido, seus agentes e sua dinâmica específica. De resto, é justamente sobre essa criatividade do movimento histórico em contraste com a regularidade cíclica e repetitiva da natureza (pelo menos em tempos não muito longos), que se funda a divisão entre ciências do espírito e ciências da natureza, entre "compreensão" e "explicação", entre "conexão dinâmica" e causalidade. Ao reivindicar contra o positivismo a autonomia e a dignidade das *Geisteswissenschaften* com relação às suas irmãs mais afortunadas, fazendo-as abandonar um já enraizado complexo de inferioridade, Dilthey contribui para fixar a separação entre as "duas culturas" num momento em que, entre outras coisas, as ciências naturais renunciam ao conceito clássico de causalidade rígida e as ciências do espírito (com Weber, Durkheim ou Freud) se separam do vitalismo ou do psicologismo da *Erlebnis* ligando-se a um conceito de causalidade mais sutil e elaborado. É verdade que em Dilthey não há jactância nem espírito

60. Ibid., p. 383.

revanchista face às dificuldades que, então, atravessavam as ciências da natureza. Diante da insinuante suspeita que elas tinham perdido sua infalibilidade e tivessem caído do próprio trono entre a plebe das outras formas de conhecimento incertas e conjeturais, obrigadas, como a filosofia, a rediscutir, aparentemente, sempre os mesmos problemas, ele não experimenta a mal oculta satisfação dos outros filósofos que, ignorando o momento de crescimento de tal crise, tinham considerado que o tempo havia chegado para contratacar e proclamar a restauração da filosofia como "rainha das ciências" (em tal situação de desordem somente ela poderia legitimamente governar, já que, por tradição, tem familiaridade com o instável domínio das construções conceituais, conhece a dinâmica das transformações e está acostumada aos "tempos de pobreza"). Dilthey limita-se a repartir o reino do conhecimento e, diferentemente de Croce, concede um significado teórico, e não econômico-prático, às ciências da natureza. A sua concepção básica é, ao contrário, a de que estas possuem um conteúdo mais constante de verdade, devendo ajustar-se a uma realidade menos móvel e mutável no tempo do que a das ciências do espírito.

Outras humanidades: filosofia da antropologia

Se o historicismo fornece à cultura européia a penetrante consciência de ter rompido o cordão umbilical com a natureza e de ter tornado o homem filho da própria história; se ele relativiza no tempo e para áreas comparativamente restritas aquela mudança de valores e de experiências das quais se deve assenhorear, a nova etnologia tende a verificar

a multiplicidade dos entrelaçamentos entre natureza e cultura (a sublinhar, indiretamente, a presença da natureza também na história dos "países civilizados") e a relativizar, no espaço, os valores e as experiências. Como Freud tinha procedido à conquista e ao melhoramento daquele "país interno estrangeiro" que é o inconsciente, assim, entre oscilações e dispersões, a etnologia procede à descoberta e à absorção daquela humanidade outra que havia precedentemente merecido o qualificativo de "selvagem", boa ou má que fosse. Num mundo sempre mais interdependente, numa história que se amplia até alcançar de maneira estável – e não episódica – escala planetária, o etnocentrismo ocidental revela-se restrito, míope, e compreender a alteridade passa a significar compreender a nós mesmos. Sob a crosta da civilização, sob a espessura da história, está também sempre presente no homem europeu, aquele elemento "selvagem" que havia sido exorcizado nos tempos da precedente dominação colonial. Agora, começa a ser percebida tanto a carência do esquema unilinear que remonta a Adam Ferguson (para o qual todos os povos deveriam percorrer as três etapas do estado selvagem, bárbaro e civilizado), quanto a inadequação e a ambigüidade do esquema evolucionista, sustentado, de maneira diferente, por Spencer, Tylor e Frazer (segundo o qual, existiria desenvolvimento, do mais simples ao mais complexo, de um "espírito humano" uniforme em todos os lugares). Agora, a atenção é dirigida para a relação diferencial entre a cultura e o racionalismo europeu e a variedade, a pluralidade, a irredutibilidade das "outras" civilizações a um sistema unitário. A análise comparativa do estatuto do "pensamento selvagem", mesmo concluindo-se, em geral, com a reafirmação da superioridade do civilizado, abala e atenua insensivelmente a fé na eter-

nidade metahistórica e na ubiqüidade da nossa lógica. Croce considerava inútil estudar o pensamento dos selvagens, das crianças ou dos loucos, dado que podíamos nos dedicar ao de Kant. O fato é que justamente a procura dessas alteridades removidas exprimia a necessidade de refundar pela base uma nova cultura global e novas formas de pensamento que acolhessem e ativassem o que antes nos era estranho e que agora, dilatando-se os horizontes geográficos e mentais, deve tornar-se patrimônio comum. Um desenvolvimento por linhas internas dos pontos mais altos já alcançados pelo pensamento europeu (digamos de um Kant, justamente) revelava-se insuficiente.

Nessa *querelle* sobre a relação entre pensamento ocidental e pensamento "outro" – não só selvagem, não apenas em sentido etnológico: pensamos, para dar um único exemplo, na lógica do raciocínio infantil em Piaget – um papel determinante desempenha a categoria de causa, que em tal confronto sofre ulteriores desdobramentos. Esse conceito fundamental do racionalismo europeu, orgulhosamente ligado aos progressos das suas ciências, não é quase nunca atribuído, em sentido pleno, aos selvagens ou às também evoluídas sociedades asiáticas. Para Frazer, a magia, "irmã bastarda da ciência", fase primordial da mentalidade humana, à qual os primitivos estão ainda ligados, aplica erradamente aqueles mesmos princípios associativos que, se bem aplicados, conduzem ao saber sobre as causas. Os selvagens se utilizam, com efeito, de dois princípios: "primeiro, que o semelhante produz o semelhante, ou que o efeito assemelha-se à causa; segundo, que as coisas, uma vez postas em contato, continuam a agir umas sobre as outras, à distância, depois de cessado o contato físico. O primeiro princípio pode ser chamado lei da similaridade, o segundo lei do con-

tato ou contágio".[61] Os primitivos, os sem-ciência, vivem, segundo Frazer, no erro e num universo fantasmagórico, longe do progresso e da clareza alcançada pelas mentes dos homens civilizados: "É, portanto, uma verdade evidente, e quase uma tautologia, dizer que toda a magia é necessariamente falsa e estéril, porque se se tornasse verdadeira e frutífera, não seria mais magia e sim, ciência".[62]

Lucien Lévy-Bruhl, porquanto tenha inicialmente acentuado o caráter "pré-lógico" da mentalidade primitiva, não pretende absolutamente demonstrar sua inferioridade. Ele quer, pelo contrário, produzir um "efeito de estranhamento", bloquear a projeção espontânea de nossos hábitos e de nossa mentalidade sobre as outras. Nos seus mecanismos básicos, a mentalidade dos primitivos não é diferente da nossa: somente os pressupostos e as necessidades específicas são diferentes, e é somente no interior desse bloco de relações entre ambiente, necessidades e representações coletivas que se pode entendê-la. Assim, "a atividade mental dos primitivos não será mais interpretada desde o início como uma forma rudimentar da nossa, como infantil e quase patológica. Mas aparecerá como normal nas condições em que ela se exercita, como complexa e a seu modo desenvolvida".[63] O primitivo segue as regras inconscientes da "participação mística", vive uma experiência de insegurança e de alerta diante dos perigos e dos encantamentos do mundo, enquanto que nós – pode-se, legitimamente, dizer em linguagem weberiana – vivemos num universo desen-

61. J.G. Frazer, *The Golden Bough*, MacMillan, Londres-New York, 1922.
62. Ibid., p. 83.
63. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (1922), PUF, 1960.

cantado, confiantes na estabilidade do nosso ordenamento intelectual, mesmo quando ele entra momentaneamente em crise: "Temos um sentido contínuo de segurança intelectual tão forte que não vemos como possa ser abalado; pois, mesmo supondo o aparecimento imprevisto de um fenômeno completamente misterioso e cujas causas nos escapassem inteiramente no início, não estaríamos por isso menos persuadidos de que a nossa ignorância é apenas provisória, que essas causas existem e que cedo ou tarde poderão ser determinadas. Assim, a natureza no seio da qual vivemos é, por assim dizer, de antemão, intelectualizada. Ela é ordem e razão, como a mente que a pensa e nela se move. A nossa atividade cotidiana, até nos seus mais insignificantes particulares, implica numa tranqüila e perfeita confiança na invariabilidade das leis naturais. Muito diferente é a atitude mental do primitivo. A natureza, no seio da qual vive, apresenta-se-lhe com um outro aspecto. Todos os objetos e todos os seres estão implicados numa rede de participação e de exclusão místicas: ou melhor, elas constituem seu contexto e sua ordem. São elas, pois, que se imporão antes de mais nada, à sua atenção, e elas apenas a manterão. Se está interessado num fenômeno, e se não se limita a percebê-lo passivamente e sem reagir, por assim dizer, ele logo pensará, como que por uma espécie de reflexo mental, em uma força oculta e invisível da qual esse fenômeno é uma manifestação".[64]

Nessa simbiose mística com as forças ocultas, as representações do primitivo podem não obedecer às nossas categorias lógicas, aos princípios clássicos de identidade e de não-contradição. Elas podem, ao mesmo tempo, revestir

64. Ibid., p. 20.

qualidades opostas, condensar entidades diferentes. Somente quando o perigo representado por uma natureza muito poderosa se atenua, somente então, ao que parece, a coesão das representações sociais, que liga estreitamente o indivíduo ao grupo se atenua, por sua vez, e a lógica e a contradição abrem caminho nas representações que se transformam em conceitos. Assim, com efeito, Lévy-Bruhl se exprime em *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910): "A mentalidade coletiva sente e vive a verdade em virtude do que chamei simbiose mística. Mas onde a intensidade desse sentimento falta nas representações coletivas, logo, a dificuldade lógica começará a se fazer sentir [...]. Quando os caracteres objetivos essenciais da pedra se fixaram, por assim dizer, no conceito de pedra, o qual, por sua vez, é enquadrado em outros conceitos de objetos naturais diferentes da pedra por propriedades não menos constantes das suas, torna-se inconcebível que as pedras falem, as rosas se movam voluntariamente e gerem homens [...]. Quanto mais os conceitos se tornam definidos, fixos e ordenados em classes, mais as afirmações quase nada têm a ver com essas relações e aparecem como contraditórias".

Depois de Lévy-Bruhl, a magia ou a mentalidade primitiva deixam fundamentalmente de representar fenômenos misteriosos. Vivendo principalmente em contato com os "selvagens", eliminando o quanto possível os intermediários, usando o método da "observação participante", é possível para alguns reconstituir a profunda coerência dos seus sistemas de representação e também notar como eles não vivem continuamente numa atmosfera de estupor mágico. Existe mesmo uma vastíssima esfera profana no pensamento dos primitivos: como constatará Malinowski, somente quando não são capazes de dominar completamente

um processo, recomparece a magia. Já para Marcel Mauss, que sofre a influência da idéia durkheimiana de *contrainte sociale*, a magia dos primitivos não é o fruto de uma mentalidade (inferior ou diversa), mas da necessidade de estabelecer uma comunicação entre o indivíduo e a coletividade. O feiticeiro é um emissário da sociedade, obrigado a se sentir e a permanecer "outro" mediante práticas com esse fim, que catalisam em intensos esforços psíquicos as ansiedades e as expectativas da aldeia: ele é uma espécie de funcionário, socialmente investido de uma autoridade à qual ele próprio está empenhado em acreditar.[65] Para que um indivíduo acredite na magia, é necessário que toda a sociedade igualmente acredite. De resto, cada aspecto da vida comunitária é regulado por relações de obrigação e de exclusão, por um código de trocas, que envolve pessoas e objetos e que determina as atitudes psicológicas de cada um. No *Essai sur le don*, Mauss mostra, por meio do modelo do *potlàc* – a obrigação de retribuir aos dons numa espécie de competição que pode conduzir à ruína econômica ou à morte dos participantes – que a troca primitiva, contrariamente ao que pensavam os pais da economia política clássica, não é constituída pela troca entre indivíduos de objetos aptos a satisfazer necessidades elementares, e sim pela troca entre grupos organizados "de cortesias, de banquetes, de ritos, de prestações militares, de mulheres, de crianças, de danças, de festas, de feiras". A alternativa subentendida a essa obrigação de trocar, a esse mecanismo de socialização, é a guerra, a troca destrutiva. A troca não é, portanto,

65. Cf. M. Mauss et H. Hubert, "Esquisse d'une théorie générale de la magie" (1904), in: M. Mauss, *Sociologie, Anthropologie*, PUF, 1950.

considerada (de Malinowiski a Mauss, a Godelier, do *kula* ao *potlatsh*, à "moeda de sal") como uma simples relação econômica separável do contexto social ou representativo, mas como um fenômeno complexo que envolve necessidades, instituições, prestígio e luta.

Tal formulação das relações sociais como comunicação no interior de um sistema determinado encontrará em Lévi-Strauss um dos mais agudos investigadores. Aplicando à etnologia os modelos da lingüística e da matemática, ele procurará estabelecer os princípios formais da troca (de mulheres, como nas *Estruturas elementares do parentesco*) ou o lugar de certas crenças e mitos em culturas e âmbitos geográficos longínquos (belíssima, por exemplo, a reconstrução em *Raça e história* da crença em "Papai Noel"). Refutando a oposição axiológica entre povos dotados de história e povos sem história, abandonando o privilégio da explicação temporal das situações humanas, Lévi-Strauss destaca as estruturas semânticas, a solidariedade que liga sincronicamente os seus componentes, os tempos longos e espaços amplos, as ressonâncias entre códigos diversos e a permanência, também em nossa cultura, do "pensamento selvagem". Isso não significa, de fato, pensamento dos primitivos, mas pensamento no estado selvagem, "distinto do pensamento educado ou cultivado justamente em vista de um rendimento". E tal pensamento bruto coexiste com o cultivado em muitas de nossas atitudes mentais ou de nossos comportamentos: na arte, na produção dos mitos, nas associações de imagens, de sabores, na maneira de caminhar ou de comer. Para entender o pensamento selvagem não é necessário recorrer a faculdades, agora, enterradas sob o nosso ser civilizado ou a formas de extraordinária e ferina sensibilidade: "O índio americano que decifra

uma pista, mediante indícios imperceptíveis, o australiano que identifica sem hesitar as impressões dos passos deixados por qualquer um dos componentes do seu grupo (*Meggitt*), não se comportam, diferentemente, do que nós próprios fazemos quando guiamos um automóvel e por um golpe de vista, por uma ligeira orientação das rodas, por uma variação do barulho do motor, ou até mesmo pela intenção suposta num olhar, decidimos se é o momento de ultrapassar um carro ou colocar-se ao lado para deixá-lo passar. Porquanto possa parecer incongruente, essa comparação é rica de ensinamentos; o que, de fato, aguça as nossas faculdades, estimula a nossa percepção e dá segurança aos nossos juízos, deve-se, em parte, ao fato de que os instrumentos de que dispomos e os riscos que corremos aumentaram incomparavelmente pela potência mecânica do motor e, em parte, ao fato de que a tensão derivante do sentimento dessa força incorporada, traduz-se numa série de diálogos com outros motoristas cujas intenções, semelhantes às nossas, transformam-se em signos que esforçamo-nos por decifrar, justamente, porque são signos que solicitam a intelecção".[66]

O pensamento selvagem está inserido nesse sistema de signos, no qual homem e mundo integram-se alternativamente e, no qual a experiência ordena-se segundo taxonomias não arbitrárias, porquanto aparentemente bizarras. É verdade que o pensamento selvagem não distingue o momento da observação do da interpretação dos signos, mas isso não quer dizer que ele não capte a realidade e não seja, no próprio âmbito, eficaz.

Também o chamado pensamento mágico não é o

66. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, 1962.

oposto do pensamento científico, mas o pressentimento da "verdade do determinismo", o herdeiro de uma longa tradição de observações, de experiências, de percepções de regularidade e de incompatibilidade. Certamente, que as taxonomias do pensamento mágico são, às vezes, surpreendentes e muito incompreensíveis para nós. Mas, a um exame mais atento, revelam a sua legalidade e razão de ser analógica: "A cereja selvagem, a canela, a baunilha e o vinho de Xeres formam um grupo que não é mais somente sensível mas inteligível, porque todos contêm aldeído; enquanto que os cheiros gêmeos do chá do Canadá (*wintergreen*), da lavanda e da banana, se explicam com a presença de esterol. A simples intuição nos induziria a incluir num mesmo grupo a cebola, o alho, a couve, o nabo, o rabanete e a mostarda, se bem que a botânica separa as liliáceas das crucíferas; a química convalida o testemunho da sensibilidade e prova que essas famílias entre elas estranhas se coligam num outro plano: contêm enxofre (K., W.). Um filósofo ou um poeta, inspirando-se em considerações que nada têm a ver com a química ou com qualquer outra forma de ciência, teria podido operar esses reagrupamentos: a literatura etnográfica revela um bom número deles, cujo valor empírico e estético não é por outro lado menor".[67]

O pensamento mágico não se limita apenas a organizar os usos do saber, mas também possui eficácia operativa e terapêutica, como mostra, de maneira exemplar, o sortilégio que o xamã da tribo dos Cuna, na zona do Panamá, usa no caso dos partos difíceis. Cada momento do trabalho de parto é seguido e traduzido em termos míticos (as fases de contração e de dilatação correspondem ao passar de ani-

67. Ibid., p. 25-6.

mais cavadores como o tatu, ao aparecimento de um povo de arqueiros e assim por diante). O xamã fornece à parturiente uma linguagem, mediante a qual, a sua experiência torna-se exprimível verbalmente, perdendo seu caráter anárquico, inefável, e assim "nela provoca o desbloqueio do processo fisiológico, ou seja, da reorganização, num sentido favorável, da seqüência em curso, por que passa a paciente". A cura do xamã torna-se, assim, alguma coisa intermediária entre a nossa medicina orgânica e a terapia psicanalítica, dado que o conhecimento dos processos torna possível ordenar os conflitos e dominá-los melhor: "A cura consistiria, portanto, no tornar pensável uma situação que, de saída, se apresenta em termos afetivos e no tornar aceitável à mente dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponde a uma realidade objetiva é um fato sem importância: a paciente nela acredita, bem como a sociedade da qual ela é um membro".[68]

De uma perspectiva diferente, resulta possível, também para o outro grande antropólogo contemporâneo, Clifford Geertz, compreender e traduzir no próprio vocabulário – entre limites variáveis – as experiências fundamentais de humanidades outras. E não há nenhuma necessidade de recorrer a formas misteriosas de intuição das quais os antropólogos seriam dotados. É, com efeito, falso o "mito do estudioso de campo semelhante ao camaleão, perfeitamente em sintonia com o ambiente exótico que o circunda, um milagre vivo de empatia, tato, paciência e cosmopolitismo". É suficiente, para compreender, fazer referência aos sistemas simbólicos (linguagem, imagens, comportamentos, instituições), utilizados por culturas diversas da nossa, compa-

68. Id., *Anthropologie Structurale*.

rando-os aos nossos e inserindo-os em esquemas de raio mais amplo. Unindo a autocompreensão ao conhecimento dos outros, chega-se a descrever e a reconstruir o sentido de civilizações a nós estranhas, sem necessidade de anular-nos no Outro ou de manter uma distância incolmatável nos seus confrontos. Seguindo declaradamente o modelo diltheyano do "círculo hermenêutico", do "moto perpétuo intelectual", para Geertz, todo fenômeno parcial remete à compreensão global, a qual, por sua vez, recebe sentido somente por um incessante retornar sobre as partes, mediante uma espécie de glosa recíproca. Não se pode saber o que é uma luva de *baseball* se não se sabe o que é o *baseball*, mas o uso da luva ou do bastão, uma vez melhor compreendidos, lançam uma luz sobre a inteira dinâmica do jogo. Analogamente, um ritual estranho recebe o seu pleno significado somente num contexto simbólico geral sobre o qual lança luz. O "conhecimento local" remete ao global e vice-versa, assim como o conhecimento de nós mesmos ao dos outros: "A dupla percepção de que a nossa é uma voz entre outras e que, dado que é a única que temos, devemos falar com ela, é muito difícil de sustentar". A incomensurabilidade completa entre as culturas humanas não existe, assim como não existe a sua identidade e completa sobreposição ou uma verdade separada de quem compreende e interpreta.

Tendo transcorrido muitos anos no centro de Java, em Bali e numa cidadezinha do Marrocos, Geertz serve-se de sua experiência para oferecer um exemplo iluminador. A nenhuma cultura, afirma, falta a compreensão dos próprios componentes enquanto pessoas, ou seja, enquanto entidade diferente das pedras, animais ou deuses. Mesmo estando muito longe da concepção ocidental de indivíduo como "centro dinâmico de consciência, emotividade, juízo", as suas noções cor-

respondentes resultam afinal interpretáveis, reconduzíveis dentro do horizonte da própria cultura. Vê-se assim que, em Java, a "pessoa" é entendida com base na oposição entre *batir* (vida emotiva "interior", fluir de sentimentos no seu imediatismo) e *lair* (comportamentos e ações "exteriores", observáveis), e que o ideal socialmente perseguido por todos individualmente é ser *alus*, "puro" ou educado, em ambos os níveis, aplanando "as colinas e os vales" das paixões e tendendo sempre a uma conduta controlada, não vulgar. Em Bali, ao contrário, os indivíduos devem estilizar sua transitória e casual existência segundo esquemas teatrais, sendo, portanto, levados a representar-se mantendo a fé nos próprios dotes morais: "Mas as máscaras que endossam, o palco que ocupam, as partes que recitam, e, o que é mais importante, o espetáculo que encenam, permanecem, e constituem não a fachada mas a substância das coisas, não menos do que a própria consciencia". No Marrocos, enfim, os indivíduos são tomados contextualmente, com base na relação associativa ou "adscritiva", *nisba*, que os define de acordo com a característica de quando em quando tida como determinante (tribo, lugar de nascimento, profissão). Em tal modelo social, a identidade das pessoas é dada "em termos de categorias cujo significado é quase puramente posicional, pelo lugar ocupado no mosaico geral".[69] Esse esquema livre, constituído por coordenadas que variam de acordo com os lugares – mercados, campos, banhos públicos – deixa amplo espaço ao "hiperindividualismo", enquanto cada um pode mudar entre os diversos contextos, ser "uma raposa entre as raposas, um crocodilo entre os crocodilos", sem temor de perder a identidade própria.

---

69. C. Geertz, "Local Knowledge, Further Essays", in: *Interpretative Anthropologie*, Basic Books, New York, 1977.

Esta “antropologia interpretativa” é deliberadamente sempre construída “depois do fato”, não só no sentido de considerar os fenômenos *ex post*, pelos traços que deixaram (porque antes de serem compreendidos devem ser vividos), mas também no sentido de que eles são fabricados (não são tomados *a posteriori* por uma não contaminada reserva de verdades objetivas ou encontrados “belos e reluzentes” na praia). Geertz ilustra o método da própria disciplina mediante uma parábola: “Um sábio está acocorado diante de um elefante em carne e osso postado exatamente à sua frente. O sábio diz: “Este *não* é um elefante”. Somente mais tarde, quando o elefante virou-se e começou a se afastar movendo-se pesadamente, o sábio começa a se perguntar se depois de tudo não podia estar na presença de um elefante. Ao final, com o elefante já completamente fora de sua vista, o sábio observa as pegadas deixadas pela besta e declara com certeza: “Um elefante *estava* aqui”.[70]

Um comportamento involuntariamente semelhante tinha tido Ernesto De Martino, ao registrar na Itália meridional os traços de fenômenos mágicos e religiosos em vias de desaparecimento. Sem necessidade de sair da “Europa civilizada”, encontrara os seus “selvagens” não longe de casa, assim como, recentemente, Marc Augé achou-os nas grandes cidades do Ocidente, enquanto perambulam apressados ou perdidos, ignorando-se reciprocamente, nos “não lugares” das estações, dos aeroportos ou dos metrôs.[71] Com uma série de ensaios publicados em vida – *Il mondo magico*, de 1948, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, de

70. Id., *After the Facts. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass.
71. Cf. M. Augé, *Non-lieux*, Seuil, 1993.

1958, *Sud e magia*, de 1959, *La terra del rimorso*, de 1961, e com a grande e inconclusa obra póstuma *La fine del mondo*, de 1977, – De Martino demonstrou como as crenças e as práticas mágicas convivem ainda na Itália do sul junto às formas de religião oficial. Elas respondem à necessidade de proteger a frágil consciência humana, a "presença", das forças naturais e sociais que a ameaçam. Constituem armaduras que a impedem de se dissolver na angústia diante da incerteza cotidiana e do contato com o desconhecido e o novo. A repetição ritual de gestos, atividades e fórmulas no âmbito de uma comunidade (o choro das carpideiras diante do cadáver de um defunto ou as danças das "tarântulas", pessoas mordidas por um animal imaginário) submete o indivíduo a uma disciplina do corpo e da alma capaz de reintegrá-lo na história e de tranqüilizá-lo. A distância entre esse mundo mágico-comunitário e o racionalizado pela história não pode, todavia, ser superada se a existência dessas massas camponesas, expostas ao capricho dos elementos naturais e à precariedade das condições econômicas, não for superada, se a quase permanente "crise da presença" não for superada.

O pensamento revolucionário

Se o pensamento selvagem existe também entre os povos civilizados e as práticas terapêuticas ou taxonômicas eficazes também se encontram entre os primitivos, o modelo de um desenvolvimento histórico linear, que tem na sua base os povos que se encontram nas etapas iniciais do desenvolvimento, ou seja, os *Naturvölker*, e no seu vértice as nações civis hegemônicas, não mais se sustenta. O mun-

do, revolvido por guerras planetárias e por revoluções que mudam incessantemente as cores dos mapas geográficos e as relações de poder, não é mais compreensível por meio de esquemas simples de monodominação e de sujeição substancialmente renunciadora de forças estáveis. Continentes inteiros são agora arrastados num processo global de mudança e civilizações multimilenárias (já atingidas pela segunda onda de colonialismo, aquela guiada pelos Estados, em que "a bandeira precede o capital") são submetidas à pressão de formas de aculturação rápida e violenta provenientes de fora. Também a natureza das guerras de massa – que não poupa a população civil e que provoca indiretamente a entrada das mulheres na atividade produtiva em tempo integral, o seu abandono da casa e da vida privada como centro exclusivo, com o conseqüente ulterior enfraquecimento da família patriarcal – cria modificações profundas e conflitos privados na existência e na psicologia de milhões de pessoas, que experimentam sobre si mesmas a potência e a incidência dos acontecimentos coletivos.

Depois, com a Revolução de Outubro, o processo histórico complica-se ainda mais. Lenin demonstrou na prática que ele não é necessariamente linear, que certas etapas do desenvolvimento, como o domínio capitalista ocorrido numa determinada nação, podem ser saltadas, que grupos relativamente restritos de revolucionários de profissão, que agem como "vanguarda externa" do proletariado, podem galvanizar um movimento que arrasta e torna protagonistas milhões de homens. Depois de 1917, o marxismo, nascido como teoria cientifica complexa, além de arma política do proletariado, acultura-se rapidamente na União Soviética, onde procura-se produzir também *a posteriori* aquela maturação geral da consciência de classe que o desenro-

lar da história russa não consentira antes e onde ele tende a se tornar, no período stalinista, uma espécie de religião de Estado, uma ideologia que visa desenraizar as velhas concepções religiosas e "mágicas" da Rússia camponesa. A tarefa de Lenin como teórico e político dessa fase de construção do poder soviético é imensa: as polêmicas de *Materialismo e empirocriticismo*, de 1909, contra Bogdanov e os outros "machianos" russos e em favor de um conhecimento objetivo, de uma aproximação continua à verdade, da reivindicação de uma realidade material externa que nós refletimos, estão agora longe e desatualizadas; o confronto com Hegel e a dialética, levado a cabo entre 1914 e 1915 durante o exílio em Berna (e entregue àqueles *Cadernos filosóficos* que serão publicados postumamente em 1933), age de forma mediada, incorporando-se à análise dos acontecimentos apenas ocorridos. O problema que agora mais urgentemente se coloca é, ao contrário, o de coordenar as pontas avançadas da consciência de classe e do desenvolvimento industrial com o "atraso" da mentalidade camponesa e da economia rural (e tudo isso num período em que a guerra civil e o cerco internacional põem em cheque a simples sobrevivência física e política do Estado soviético). Avançar, arrastando o peso do passado pré-burguês, conjugando tempos históricos diferentes, absorvendo dos adversários de classe os conhecimentos e as técnicas e a herança cultural mais desenvolvida: essa é a mensagem de Lenin que será colhida, em formas e medidas diversas, por Bloch, por Gramsci e por Lukács.

Nessa luta, todavia, os organismos de democracia de base perdem progressivamente o seu poder real e traços autoritários e burocráticos avançam inevitavelmente. A dureza do choque provoca contragolpes e exige também, para

dizê-lo com Gramsci, "cortes monstruosos". A democracia e o socialismo estão apenas no início e o ardor revolucionário tende em parte a esfriar-se pelas exigências de organização cotidiana e cometimento da nova sociedade. As massas populares, perdendo em parte os instrumentos de autogoverno, os *soviet*, começam a ser marcadas por formas de passividade. Para Rosa Luxemburgo, a ditadura do partido revolucionário e as limitações da liberdade são um mal para a revolução, paralisam a laboriosa atividade do laboratório político coletivo que começara a funcionar: "A liberdade apenas para os sequazes do governo, apenas para os membros de um partido – por mais numerosos que sejam – não é liberdade. A liberdade é sempre unicamente liberdade para quem a pensa de modo diferente. Não por fanatismo de 'justiça', mas porque tudo o que é educativo, salutar e purificador deriva da liberdade política, depende dessa convicção, e perde toda eficácia, quando a liberdade torna-se privilégio". O socialismo não se constrói por decreto, mas deve nascer da própria escola da experiência de todos: "O negativo, a demolição, pode-se decretá-los; a construção, o positivo, não. Terra virgem. Mil problemas. Somente a experiência é capaz de corrigir e de abrir novas estradas. Somente uma vida fermentante, sem impedimentos, imagina mil novas formas, improvisa, emana uma força criadora, corrige espontaneamente todos os erros. Por isso, justamente, a vida pública dos estados com liberdade limitada é tão deficiente, tão pobre, tão esquemática, tão estéril, porque excluindo a democracia renuncia-se à fonte viva de toda riqueza espiritual e progresso (Prova: os anos 1905 e os meses fevereiro-outubro de 1917). Assim é não apenas politicamente, mas também econômica e socialmente. Toda a massa do povo deve participar da vida pú-

blica. De outra forma, o socialismo acontece por decreto, autorizado pelo *bureau* de uma dúzia de intelectuais. É incondicionalmente necessário um controle público. De outra forma, a troca de experiências fica estagnada no círculo fechado dos funcionários [...]. A práxis socialista exige uma completa transformação espiritual das massas degradadas por séculos de dominação de classe burguesa. Instintos sociais no lugar dos egoístas, iniciativa das massas no lugar do desleixo, idealismo que eleva acima de todo sofrimento, etc. Ninguém o sabe melhor, descreve-o com mais eficácia, repete-o mais obstinadamente do que Lênin. Mas ele se engana completamente sobre os meios. Decretos, poder ditatorial dos inspetores de fábrica, penas draconianas, reino do terror, são todos paliativos. O único caminho para o renascimento é a escola da própria vida pública, da mais ilimitada e ampla democracia, opinião pública. É justamente o que o reino do terror desmoraliza."[72]

Do pensamento de Lênin e de Rosa Luxemburgo parte o "marxismo utópico" de Ernst Bloch, que constata no período stalinista um prevalecimento da "corrente fria", do economicismo e da *Realpolitik*, sobre a "corrente quente" do impulso para uma sociedade sem classes. Mesmo tendo, a seu tempo, justificado os "expurgos" de Stalin, Bloch sublinha o aspecto criativo do marxismo, que é o herdeiro de todas as tentativas de emancipação da história humana, de todos os esforços para atribuir "dignidade" ao homem. Pessoalmente – como gostava de freqüentemente lembrar – a sua experiência fora profundamente marcada, ainda antes que por Marx, pelo exemplo da insurreição dos campone-

72. R. Luxemburgo, "La rivoluzione russa", in: *Scritti scelti*, Einaudi, Turin, 1975, p. 599, 600-1.

ses contra os príncipes alemães, em 1525: "Há uma antiga canção que me vem sempre à mente, que inconscientemente incorporei ao meu modo de filosofar. A antiga canção, que os camponeses alemães derrotados cantavam depois da batalha de Frankenhausen, quando a antiga miséria recaiu sobre eles multiplicada. Aqueles que ainda sobreviviam, cujos olhos e línguas ainda não tinham sido perfurados e arrancadas, cantavam esta canção: "Vencidos voltamos para casa. Os nossos netos levarão a luta a um fim melhor".[73] O marxismo herético de Bloch, entendido como "ciência da esperança", tende a resgatar, mesmo depois da Revolução de Outubro, o quanto no homem foi sempre reprimido, mutilado, humilhado. Recupera e reativa os resíduos incoercíveis das aspirações a uma vida melhor que não tenham sido absorvidos e tornados funcionais aos poderes vigentes, aquele vasto mundo subterrâneo de desejos, de projetos e de lutas que tem sido até agora derrotado ou não encontrou um reconhecimento suficiente. O que deve orientar a pesquisa do novo é o inteiro passado irredento que impele em direção ao futuro, as esperanças dos vencidos, tudo aquilo a que a humanidade renunciou em nome de uma realidade caracterizada pela exploração, pela divisão em classes e pela dominação da natureza. As expectativas messiânicas dos profetas do Antigo Testamento, as visões de Joaquim de Fiore, as revoltas de todos os oprimidos são estações de um longo e acidentado caminho que levará a uma sociedade sem classes, são momentos do "sonho de uma coisa".

---

73. E. Bloch, "Hegel come '*novum*'", in v.a. *Enciclopedia* '72, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1971, p. 338.

No passado, era sobretudo a religião que forneceria ao homem o significado global da existência, a imagem de uma vida mais digna e mais plena. Esse espaço ocupado pela religião deve ser conquistado e melhorado, eliminando os elementos fantásticos e retrógrados. A permanência da religião mesmo depois que o seu caráter de ilusão projetiva foi desvelado, é indicativo do fato de que as necessidades que empurravam para ela não puderam encontrar uma satisfação mais alta. Aniquilar a religião significa realizá-la no mundo. Nesse sentido, somente um ateu pode ser um bom cristão. Nessas reflexões, o pensamento de Bloch se entrelaça com o dos maiores teólogos do século XX. Com o de Karl Barth da *Epístola aos Romanos* ele compartilha, com efeito, a luta contra a imagem banalizante de um Cristo "humano, muito humano" como o entendia a "teologia liberal"; com Rudolf Bultmann, a idéia de uma religião demitizada, a vontade de renovação e a percepção que o "evento escatológico", a revelação das "coisas últimas", não se situa num porvir longínquo, mas está já presente, aqui e agora: com Jürgen Moltmann, enfim, a imagem de Deus como "promessa" e "poderio do futuro". Mas, se para Bloch, o cristianismo se realiza somente dentro do horizonte do mundo (deixando todavia um ponto de interrogação sobre a transcendência), o mesmo pode-se afirmar dos ideais burgueses de *liberté*, *égalité*, *fraternité*. A Revolução Francesa proclamou-os, mas não os realizou. Eles poderão realizar-se somente com a condição de considerá-los, respectivamente: a liberdade como fim da constrição social e natural não estritamente necessária e reconhecível; a igualdade não como um achatamento igualitário dos indivíduos, mas como riqueza variadamente manifestada pelas faculdades humanas; a fraternidade como solidariedade não

ofuscada pelos antagonismos de uma sociedade em que os homens estão separados pela necessidade e por interesses inconciliáveis. A revolução proletária prolonga, sob esse perfil, a linha de tendência democrática e emancipatória presente nas revoluções burguesas: "Não há democracia sem socialismo, não há socialismo sem democracia". Bloch, sensível à lição de Rosa Luxemburgo, advoga por um marxismo como experimentação contínua, *experimentum mundi*, comprometimento de todos na construção do comunismo. A utopia representa o antídoto contra o enrijecimento burocrático dos Estados socialistas, assim como a retomada do conceito jusnaturalista de "dignidade humana" deveria representar o antídoto contra os seus desvios policialescos e contra o poder excessivo do partido dos mil olhos. Mas a religião, os ideais de liberdade, de igualdade, de fraternidade, de dignidade humana são somente províncias do "continente esperança", a extensão de tudo o que está em transformação, que tende a encarnar a utopia.

Não se deve, porém, dar ao termo "esperança" um significado psicológico ou simplesmente teológico. O "princípio esperança" contém uma lógica do desejo que não entrecorta apenas o plano racional, mas também o dos sonhos com olhos abertos. Evita-se o perigo da reificação também mediante a arremetida nessa direção psíquica. Dado que a esperança não está necessariamente ligada a cenários grandiosos, Bloch não desvaloriza os desejos da sociedade de massa (ter dentes brancos, corpo esbelto e atlético, roupas bonitas). Não mostra nos seus confrontos nem a suspeita de inautenticidade denunciada por Heidegger, nem o "esnobismo" de Adorno. O desejo representa a casca, a "cortiça provisória" que encerra as potencialidades reais ou realizáveis dos indivíduos: "Os desejos não fazem nada, mas pin-

tam e conservam com particular fidelidade o que deveria ser feito. A garota que gostaria de se sentir brilhante e cortejada, o homem que sonha empreendimentos futuros, suportam a pobreza ou o cotidiano como uma cortiça provisória". Nada pior do que reprimir os desejos, porque eles, uma vez recalcados, apodrecem no nosso inconsciente e na nossa consciência. Nada pior do que desprezá-los porque também através dos desejos, na aparência os mais fúteis, se esconde a possibilidade do encontro de si mesmo: "Cosméticos, maquiagens, plumagens alheias ajudam por assim dizer o sonho de sair da caverna".[74] Nesse plano, esses desejos são não apenas legítimos, mas capazes de extrair de nós as melhores possibilidades. A quem mostra ambições tão reduzidas não se podem imputar culpas subjetivas. A sua atitude remete ao fato de que nós todos (a política, a sociedade, a história) não fomos capazes de oferecer a eles algo melhor. Nessa reavaliação da *rêverie*, Bloch aproxima-se – por inciso – de Gaston Bachelard, que vê na perda momentânea da presença plena de si, da lucidez e continuidade da consciência, uma alegre ampliação do raio da experiência significativa. Nela desvestimo-nos do princípio da individuação, ao qual por comodidade a nossa vida de adultos, determinando-se, teve que obedecer. Retornamos aos muitos possíveis eus que teríamos podido ser e que aliviavam nossa infância: "Quando, sonhando longamente na solidão, afastamo-nos do presente, para reviver os tempos da nossa vida, vêm-nos ao encontro numerosos rostos infantis. Nós fomos muitos na nossa vida já vivida, nos nossos primeiros anos de vida e somente pela narrativa dos ou-

---

74. Id., *Principio speranza* (1959), Garzanti, Milão, 1994, 3 vol., I, p. 58, 397.

tros começamos a conhecer a nossa unidade. Sobre o fio da nossa história narrada pelos outros, acabamos, ano a ano, por assemelhar-nos. Recolhemos todos os nossos seres em torno da unidade do nosso nome".[75] A *rêverie* representa um estado intermediário, de oscilação e indecisão, entre o perceber e o imaginar, o sentir e o lembrar, entre a lógica do desperto e a do dormente. É um "infra-mundo" entre consciência e inconsciente, a cintilação indeterminada, o vislumbre, que leva a uma realidade despotencializada: "um *menos de ser* esforça-se para o ser". Para propiciar a *rêverie*, a chama de uma vela aparece como um "operador de imagens" e de tramas psíquicas de enorme eficácia. Ela "separa do mundo e engrandece o mundo do fantasiador", transformando-o – segundo a terminologia de Paracelso – numa *exaltatio utriusque mundi*. Os pensamentos perdem, nessa esfera mágica de luz circundada por zonas de sombras sempre mais espessas, os seus revestimentos sucessivos, as "túnicas" de cujas camadas estavam envoltos.[76] Não apesar, mas graças a tal perda, eles multiplicam paradoxalmente os significados que encerravam e comprimiam, criando a sua volta campos gravitacionais capazes de capturar à longa distância quanto de remoto ao lado deles passa. Renova-se assim o frescor da imaginação, que é *toujours jeune*.

Para Bloch, todavia, o desejo utópico prolonga-se muito além dos sonhos com os olhos abertos, estendendo-se dos projetos de uma sociedade perfeita à impensável vitória sobre a morte. A esperança é, por um lado, como o ar: inodora, insípida, invisível e impalpável. Sem ela, contudo, nós

75. G. Bachelard, *La Poétique de la rêverie* (1960), PUF, 1993.
76. Id., *La Flamme d'une chandelle*, PUF, 1961.

não podemos respirar. Igual à "cândida pomba" kantiana que crê voar melhor quando não encontra a resistência do ar, consente à nossa razão avançar justamente porque sustentada pela sua corrente ascensional. Por outro lado, ela é também proteiforme e pode assumir papéis perversos, como acontece no Nacional-Socialismo em que a necessidade de pátria, de identidade e de segurança se entrelaça com as mais arcaicas e bárbaras concepções. O tempo histórico não é, com efeito, concebido por Bloch, igual ao tempo cronológico, como linha única, divisível em partes iguais, mas como contraponto de tempos diferentes, *multiversum* de desníveis (entre indivíduos, classes, povos), que torna a história complexa, elástica, deformável, igual ao espaço riemanniano, sob a ação dos acontecimentos. Nesse universo denso de torsões e de aberturas ao novo, a própria matéria não é quantidade pura ou extensão inerte, mas "estando em possibilidade", movimento para a frente, com o qual o homem é chamado a colaborar, de modo que o comunismo – enquanto, marxianamente, "naturalização do homem" e "humanização da natureza"- aparece a Bloch como a síntese mais alta entre natureza e sociedade, a "utopia concreta" que orienta a história. O Nacional-Socialismo, pelo contrário, sobre o qual Bloch se detém nos primeiros anos do exílio em alguns penetrantes ensaios de *Herança do nosso tempo*, é fruto também dos desequilibrios temporais, da não-contemporaneidade no tempo histórico (*Ungleichzeitigkeit*) das classes sociais na Alemanha. Neste país, com efeito, junto às duas classes fundamentais que vivem no plano mais alto do presente histórico, existem amplos estratos camponeses e pequeno-burgueses atrasados, excluídos de um presente do qual não conseguem compreender racionalmente a dinâmica e a direção. Na ausência de uma compreensão racional,

longe do motor do desenvolvimento econômico, frustados nas suas expectativas e desorientados até o desespero pelos transtornos do primeiro pós-guerra e pela inflação selvagem, eles vivem sua relação com a política sob forma de mito, sonhando desforras, restaurações autoritárias, drásticas limitações do poder da classe operária, superioridade da nação alemã e da raça ariana. Assim, o Nacional-Socialismo, enquanto "jacobinismo do mito", consegue transformá-los em massa de manobra e inseri-los organicamente numa ampla frente de interesses, que abarca a grande indústria, o exército, a burocracia, sob o controle do partido e do seu chefe. Traços ainda feudais, que espelham o tempo histórico ou as imagens de restauração de camadas atrasadas (o mito), fundem-se, desse modo, com a eficiência tecnocrática e a racionalidade formal dos aparatos industriais, militares e burocráticos e, juntos, constituem o vulto multiforme do fenômeno nacional-socialista.

Mito e razão instrumental no Nacional-Socialismo

Mas a ideologia nacional-socialista acumula muitos outros desequilíbrios, com seu naturalismo e darwinismo social e sua luta contra os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade. A ciência e a natureza são chamadas a testemunhar em favor da hierarquia social, dos salutares desequilíbrios, e contra a suposta estagnação das faculdades humanas e das nações, quando domina o igualitarismo democrático e socialista. Não é, talvez, verdadeiro que (na hidráulica, na termodinâmica, na eletricidade) não existiria nenhum movimento, nenhuma distribuição

de energia, sem um desnível entre as massas de água, sem uma diferença de calor e de potencial? Que os rios, os líquidos nos vasos comunicantes, as locomotivas e os fluidos elétricos não se moveriam sem essas benéficas desigualdades? O mesmo – acrescenta-se – acontece com as comunidades humanas: prevalecendo os fracos pregadores de igualdade e de compaixão pelos fracos, a humanidade está destinada a se extinguir. O espectro do aumento da entropia no universo físico, que levará a uma degradação da energia e a um progressivo resfriamento do cosmos, continua a agitar-se (e não apenas nas suas primitivas roupagens tardo-positivistas) diante do mundo social, concebido como um sistema fechado. Armazenar energia, utilizar instrumentalmente o alto potencial das massas, intensificando, por sua vez, a carga do pólo ulteriormente distanciado das elites: essa é uma das mais freqüentes respostas e modalidade de autodefesa de uma estrutura social que se sente ameaçada pela estagnação e pelo avanço das "multidões".

Já, Nietzsche (em outros aspectos tão radicalmente crítico do existente e certamente não responsável por todas as sugestões e aplicações unilaterais do seu pensamento) considera necessário o alongamento da escala hierárquica, obtenível até mesmo por meio de uma preliminar difusão da democracia entre o rebanho humano, e a manutenção em toda sua dureza da moderna escravidão do trabalho assalariado. Acresce que o segredo da exploração não deve ser divulgado entre a classe operária. Aqueles que, como os socialistas, ousaram quebrar essa barreira de silêncio são corruptores, semeadores de infelicidade entre aqueles mesmos que queriam defender: "Desgraçados sedutores, que destruíram com o fruto da árvore do conhecimento o estado de inocên-

cia do escravo!”.[77] O saber e a consciência devem ser acrescidos somente do lado de quem comanda, ao passo que devem diminuir relativamente do lado de quem obedece. Sendo doravante impossível manter grandes massas na ignorância, não resta mais que uma variedade de combinações entre “disciplina metálica” e controle da educação, da cultura, da informação e de toda sociedade. Esta última tarefa é favorecida pela dificuldade, e não apenas para os mais capazes, de se ter um quadro global do que acontece e de se conseguir acesso às linguagens científicas. A conexão dos acontecimentos alcançou uma escala planetária; a complexidade e a interdependência dos dados os mais diversos, uma dimensão quase incomensurável com a capacidade de um indivíduo dominá-los e elaborá-los; a consciência comum custa a se orientar com o desenvolvimento rápido, acidentado de cada uma das ciências, que, com as suas formulações intrincadas, descontínuas, cheias de tecnicismos, mantêm-na a uma respeitosa distância. Os *arcana imperi* e o saber operativo tendem, assim, a se tornar patrimônio de oligarquias restritas, as quais, coadjuvadas por um contingente de técnicos, entre os quais propaga-se uma concepção neutra do próprio agir, recompõem no plano político e estatal os pedaços das ciências, das técnicas e das práticas sociais. Para poder manter contemporaneamente o desenvolvimento técnico produtivo e o controle das multidões, a ciência deve coexistir com o mito, a técnica com o vitalismo, o mundo sem magia weberiano, o *Entzauberung*, com o misterioso e mágico carisma dos chefes.

---

77. F. Nietzsche, “Lo stato greco”, in: *Opere*, G. Colli e M. Montinari (orgs.), Adelphi, Milão, 1964 s., III, 2 (1973), p. 224.

No Nacional-Socialismo, justamente, a autêntica sabedoria encontra-se somente no chefe, que distribui as conscientes mentiras dos mitos sociais e teoriza a doutrina da dupla verdade, da função instrumental de determinadas idéias. Assim, o próprio Hitler declara a Rauschning não acreditar no "mito do século XX", na raça: "Também sei bem como os vossos intelectuais, os vossos poços de sabedoria, que não existem raças no significado científico da palavra. Mas vós, que sois um agricultor e um criador, vós certamente sois obrigado a vos basear na noção de raça, sem a qual toda criação seria impossível. Ora bem, eu que sou um homem político, também tenho necessidade de uma noção que me consinta romper uma ordem enraizada no mundo de contrapor à história a destruição da história. Entendeis o que vos estou querendo dizer? É necessário que eu libere o mundo de seu passado histórico [...]. Com a noção de raça, o Nacional-Socialismo levará a sua revolução até a fixação de uma nova ordem no mundo".[78]

As massas, de resto, são julgadas constitutivamente não pensantes: "É uma grande sorte para os homens de governo que as massas não pensem! Somente se pensa quando se trata de dar uma ordem ou de assegurar sua execução. Se não fosse assim, a sociedade humana não poderia subsistir". Não podendo dar ordens, mas somente recebê-las, as multidões não correm o risco de pensar. Por isso, a crítica incisiva e o pensamento não regulamentado são desestabilizadores, ao passo que permanecem lícitos e são exaltados os discursos puramente técnicos, setoriais. É até mesmo

78. H. Rauschning, *Hitler mi ha detto*, Mondadori, Milão, 1945, p. 255-6. Este testemunho merece porém alguma cautela.

pregada uma "entusiástica intolerância" contra quem demonstra muita vontade de saber, de colher o fruto da árvore do conhecimento, quem é representado como um esquálido doente de hipertrofia intelectualista. Por isso, são solicitados os comportamentos gregários, místicos ou técnicos, as virtudes dos submetidos diante do patrão, virtudes condensadas na palavra de ordem das SS ("A minha honra chama-se fidelidade") e, no âmbito do fascismo italiano, "Acreditar, obedecer e combater".

Pela intensificação da exploração da força de trabalho interna e depois estrangeira, pela violência, pela utilização dos novos meios de comunicação de massa, toma corpo um gigantesco projeto de engenharia humana, de modificação antropológica e genética coletiva. Quebrados os laços de solidariedade de classe, de amizade, de família, isolado e colocado o indivíduo na malha estreita dos olhares cruzados e aproximados (do chefe local ao dos próprios familiares), oferece-se em troca, desde a infância, o tranqüilizante refúgio da camaradagem, o sentimento "heróico", do pertencimento a um povo nobre e a um guia iluminado, refulgente de todas as qualidades das quais todos foram privados e que agora recebem como luz reflexa nos desfiles, nas paradas, no rádio. Não possuindo o éter linhas privilegiadas, o rádio abole em linha de princípio a distinção entre centro e periferia, entre cidade e campo; a sua voz penetra entre os grupos mais fechados e nos lugares mais perdidos, mobilizando as camadas anteriormente mais refratárias à política ou mais inertes. O rádio, o cinema, a oratória dos chefes aculturam, em etapas forçadas, segmentos da sociedade guiados anteriormente apenas pelo costume ou por princípios incoerentes, agindo sobre elementos regressivos da mensagem transmitida: a emotividade, a densida-

de das imagens e das figuras retóricas, o patos racionalista, o sangue e a terra, um sub-rogado de vida de aroma forte e uma rebelião mimada e vigiada contra as privações, a obediência e a meticulosidade da exploração. Aliás (e o demonstraria a natureza, "rainha cruel de toda sabedoria") a existência é em si mesma duríssima: "Um ser bebe o sangue de outro. Um retira alimento da morte de outro. Inútil falar de humanidade [..]. A luta permanece".[79]

A consistência da "segunda natureza", da civilização, sobre a qual se havia fundado a "razão" do Iluminismo e a do Idealismo clássico alemão, se adelgaçou até quase desaparecer. Agora é a primeira natureza, nas suas manifestações mais cruéis, a "sabedoria" dos animais, a oferecer o modelo da segunda natureza, justificando-lhe os crimes. Quase como uma consolação oferece-se o viático da inconsciência e da despersonalização. "Eu não tenho consciência – Göring soía dizer – minha consciência é o Führer". A visão da realidade tornada insuportável para muitos empurra a mente a anestesiar-se, a demandar a compreensão das coisas a quem tem capacidades sobre-humanas. A cada um é determinada a sua quota de consciência e de cultura com uma espécie de "lei de bronze" da consciência, o quanto basta para poder desenvolver eficazmente o papel que lhe é designado. Quanto mais se é subordinado, menos se deve saber, como resulta evidente do programa de Himmler para os povos dominados da Europa Oriental: "Para a população não-alemã da Europa Oriental não deve haver nenhuma escola que vá além da elementar com quatro anos. O objetivo de tal escola elementar deve ser somente o de

79. A. Hitler, *La mia vita*, Bompiani, Milão, 1949, p. 143 e *Adolf Hitler in Franken*, (Nürnberg) 1939, p. 144.

ensinar a contar no máximo até 500, a escrever o próprio nome e sobrenome, e enfim, de ensinar que é um mandamento divino obedecer aos alemães e ser honesto, diligente e sincero. Não considero indispensável ensinar a ler”.[80]

80. H. Himmler, “Denkschrift Himmlers über die Behandlung der FrendVölker in Osten” (maio 1940), in *Vierteljahreshefte für Zeiteschichte*, 1957, V. p. 197.

capítulo 5

O encontro das filosofias e a nova epistemologia

"De uma margem à outra"

O advento do Nacional-Socialismo na Alemanha e as crises políticas e econômicas de algumas nações européias provocam um dos mais significativos fenômenos de osmose cultural entre áreas de tradição diversa, mas sempre no interior dos países "desenvolvidos". As perseguições raciais e políticas levam ao exílio muitos milhares de intelectuais (mais da metade alemães e dois terços de origem hebraica), dos quais alguns de altíssimo nível. É uma nova diáspora, um processo de polinização cultural que produz efeitos talvez maiores do que aqueles imputáveis à fuga para a Itália dos sábios tardo-bizantinos, depois da queda de Constantinopla. Em função de suas inclinações políticas ou das oportunidades de pesquisa e de trabalho, eles se distribuem por todos os quadrantes da Terra: do Japão (Löwith) aos países escandinavos (Brecht e Korsch nos primeiros anos da emigração), da União Soviética (Lukács), à França (Benjamin). Mas é nos Estados Unidos que eles chegam em maior número e em grupos mais compactos. E aqui o elenco seria longo: basta recordar os nomes de Einstein, Thomas Mann, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Erikson, Fermi, Salvemini, Lang, Schönberg e Neumann. Esses intelectuais conse-

guem dar uma contribuição fundamental e marcante sobretudo em alguns setores como a física, a sociologia, a psicanálise e o cinema.

Às vezes isolados e desconfiados uns dos outros – leia-se o *Diario de trabalho* de Brecht – dificilmente se integram ou desejam integrar-se na sociedade americana. Os herdeiros da refinada cultura *mittleeuropéia* acham os indígenas "bárbaros de boa índole", segundo a definição de Thomas Mann, mas, em particular, ficam chocados com a estandartização da vida, com o empobrecimento das relações humanas sob o manto da "dessublimação repressiva", com a manipulação e reificação da consciência, com a uniformidade das experiências procuradas, com o gosto pelo colossal e com a fé ingênua nos "fatos" e na atividade prática. A sociedade de massa, o "mundo administrado" por meio dos instrumentos mais ligeiros do conformismo e da indústria cultural, a "multidão solitária" das grandes cidades, perturbavam os que haviam escapado do mais pesado e sangrento totalitarismo nacional-socialista, dando-lhes a impressão de que em toda parte se estava na presença de uma "realidade bloqueada", de uma enorme prisão na qual os homens tinham, em sua maioria, perdido a esperança numa vida melhor e se haviam dobrado e adaptado a um domínio de face anônima, a uma nova barbárie que se manifesta em roupagens "racionais" e pretende obediência ao que impinge como inexoráveis leis objetivas; onde até a classe operária – a marxiana promessa de libertação de toda exploração – ou havia, na América, chegado a um acordo com o poder vigente e estava por esse englobada, ou havia sido prensada e despedaçada na Europa pelo duplo torniquete do Nacional-Socialismo e do stalinismo.

O processo de reificação e de embotamento da consciência, de exaltação da "dura realidade" e de irrisão pe-

rante as tentativas de emancipação ou de pensamento não conformista (rotulados como utópicos, bizarros, inúteis) opera, portanto, em escala mundial, mas é nos Estados Unidos que diversos intelectuais europeus tornam-se conscientes dele. E é nesse descarte entre ideologia democrática e situação efetiva, nessa "camaradagem à base de empurrões", que se revela ao olhar de Adorno e de Horkheimer todo o horror da "vida deteriorada", o enjaulamento dos indivíduos numa mentalidade rígida e passiva, incapaz de experiência e de pensamento espontâneos, vítimas da manipulação social, uma mentalidade que se expressa emblematicamente nesse pequeno episódio em que Adorno narra o seu primeiro impacto com o mundo americano: "Entre os vários colaboradores que trabalhavam provisoriamente comigo no 'Princeton Project', havia uma jovem senhora. Depois de alguns dias tomou a liberdade de me pedir com uma gentileza perfeita: 'Dr. Adorno, importa-se se lhe faço uma pergunta pessoal? Respondi que 'depende da pergunta, mas pode fazê-la', e ela continuou: 'Diga-me, por favor: o senhor é introvertido ou extrovertido?'"[81] Nesse universo conceitual estandartizado, a subjetividade e a objetividade estão completamente de ponta-cabeça: "Objetivo é o aspecto não controvertido do fenômeno, o *cliché* aceito sem discussão, a fachada composta por dados classificados: ou seja, o subjetivo; e subjetivo é o que rompe aquela fachada, o que penetra na experiência específica do objeto, liberta-se dos preconceitos estabelecidos e coloca a relação com o objeto no lugar da re-

81. Th. W. Adorno, "Esperienze scientifiche in America", in: *Parole chiave. Modelli critici* (1969), SugarCo. Milão, 1974, p. 175.

solução da maioria dos que, não só não pensam, como não vêem o objetivo".[82]

Esse é o comportamento difuso, massificado, que Adorno encontra entre as "pessoas" e que descreve na sua fenomenologia da vida deteriorada. Mas quais são as posições filosóficas que dominam a cultura quando ele chega aos Estados Unidos, e até que ponto elas agiram ou agem ainda sobre a consciência comum?

A filosofia americana

A filosofia americana – declarada inexistente por Tocqueville em 1840 – vincula-se entre o século XIX e o XX a tradições européias: ao empirismo inglês, à filosofia escocesa do senso comum, ao idealismo clássico alemão e ao positivismo evolucionista de Spencer. Mas com Peirce, James e Dewey cria-se uma tradição autóctone, fortemente caracterizada pela sua constante relação com o senso comum, a vida prática, a ação, as técnicas, e marcada pela reflexão sobre o poder das crenças, da fé, e pela vontade de elaborar hábitos de racionalidade e de conduta para as novas elites as quais, num estado em rápido e intenso processo de industrialização, abandonavam o credo religioso, mas procuravam substituí-lo, pelo menos em parte, por outras certezas. O que eles oferecem não são, todavia, as certezas da metafísica, do idealismo ou do materialismo europeus, mas construções teóricas que aceitam e exorcizam ao mesmo tempo o risco, a precariedade, o erro, que procuram englobar progressivamente os métodos das práticas científicas no senso comum.

82. Id., *Minima moralia* (1951), Einaudi, Turin, p. 64.

Assim, Pierce, acentuando o momento probabilista dos procedimentos científicos e com o auxílio dos sistemas simbólicos, de uma "álgebra lógica", procura compreender a função do pensamento ao produzir "hábitos de ação". Tornar claras as nossas idéias significa formular hipóteses sobre os efeitos práticos que elas poderão ter e passar da irriquietude e da insatisfação que acompanha a confusão mental e a conjugada indecisão da vontade, à fixação de um credo que nos satisfaça e que seja controlável no interior do circuito cognoscitivo. Dos ensaios recolhidos em *Caso, amor e lógica*, aos monumentais *Collected Papers*, a produção de Pierce está eminentemente centrada nesse nó entre pensamento, ação e crença. A vantagem da ciência e dos modelos de comportamento que nela se inspiram é a de saber reconhecer a própria falibilidade e de proceder por meio de contínuas autocorreções, sem perder a confiança no avanço e sem abalos traumáticos, inserindo-se na corrente mesma daquela tendência à verdade que é parte da natureza do homem. A verdade é, portanto, uma conquista provisória em cada um dos seus resultados, mas permanente no seu fazer-se, não sendo outra coisa que o processo prático de verificação que põe fim a um estado de dúvida, ou quando menos, reconstituindo-o num plano diverso e mais alto.

Com William James é posto em discussão o nexo crença-verdade, mas com ele quase desapareceram os procedimentos cognoscitivos de controle e verificação das crenças. A verdade tem, com efeito, um caráter projetivo, é a eventual resposta à fé numa hipótese, não se mede no presente, mas no seu impulso para o futuro (é nesse terreno que Bergson se reconhece na filosofia de James). Dir-se-ia, parafraseando Stendhal, que a fé é uma promessa de verdade. O pragmatismo não é uma simples reedição do

utilitarismo: verdadeiro é igual a útil, mas nem sempre útil é igual a verdadeiro. A verdade caracteriza-se por possuir um *sentiment of rationality*, por sentirmo-nos à vontade, em casa, pela familiarização com o mundo. E isso deve bastar-nos. Não podemos transformar a complexidade da vida e da experiência em idéias abstratas, em pensamento puro, que nos é prejudicial: "Somos como peixes que nadam no mar do sentido, determinados para o alto pelo elemento superior, mas incapazes de respirá-lo puro ou de nele penetrar".[83] A excessiva quantidade de oxigênio do pensamento abstrato, a vontade de eliminar sem resíduos a opacidade do viver, nos seria fatal. A fé, de resto, não se opõe à verdade. Sem ela não nos resolveríamos à ação, permaneceríamos paralisados. Em cada momento importante da vida devemos, com efeito, "dar um salto no escuro" e não existe nenhuma "companhia de seguro" que nos possa garantir contra os riscos que corremos. Somente a fé, movida por "hipóteses vivas", permite-nos aceitar o risco "de olhos abertos", pedindo a colaboração do intelecto: *fides quaerens intellectum*, justamente.

Por outro lado, o "pluriverso" no qual vivemos não forma nenhuma unidade compacta à qual possamos nos referir como modelo. Não existe, com efeito, para James, uma "realidade", mas múltiplos "subuniversos de realidade". O nosso mundo de mundos é, com efeito, construído à maneira de um cacho de uva. É fruto da contínua seleção entre numerosas maneiras de estruturá-lo, segundo exigências e estruturas de ordem diferentes, mas finitas: a das coi-

83. W. James, *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and Co., Nova York-Londres-Toronto, 1949, p. 128.

sas sensíveis, da ciência, das relações ideais de tipo matemático ou metafísico, das ilusões, dos sistemas religiosos e míticos, dos sonhos, da loucura ou das obras de arte. Cada subuniverso de realidade é dotado de critérios de relevância e até mesmo de parâmetros temporais diferentes e incomensuráveis: por isso, o mundo do sonho não é uma pura cópia do mundo da vigília ou os critérios de explicação do mito não coincidem com os da razão filosófica. Entramos e saímos continuamente desses setores qualitativamente diferentes e devemos aprender a viver em todos.

Cada um de nós é, por sua vez, um mundo de mundos selecionados. Daí, porque a experiência se manifesta como fluxo de vida que oferece contemporânea e serialmente material diferente da reflexão, transformando, assim, a mente em teatro de possibilidades simultâneas e sucessivas. Também por esses motivos à filosofia confia-se a missão de restaurar e de dar crédito ao papel que o "indeterminado" desenvolve na nossa vida psíquica, um "bom terço" da qual é percorrida por "premonições, rápidas visões prospectivas de esquemas de pensamento, não ainda articuladas". Como não há em absoluto um mundo somente, não existe assim nenhum eu idêntico a si mesmo em sentido próprio. Ele varia incessantemente, mesmo mantendo, em geral, uma vaga percepção da própria continuidade: "Uma 'idéia' ou *Vorstellung* permanente que comparece à consciência a intervalos periódicos, é uma entidade mitológica do gênero 'Valete de espadas'". Os vários eus, que estão em nós, tal como os diferentes subuniversos de realidade que freqüentamos, pertencem-nos enquanto aparecem distinguidos por uma simples 'marca', reconhecendo-os como nossos somente se conservam o 'calor' que precedentemente neles deixamos. Tal teoria é incisivamente

expressa por James mediante a incorporação de duas imagens. A primeira, muito americana, e até mesmo *western*, representa uma cena ao ar livre; a segunda, ao contrário, remete ao recolhimento de uma prática religiosa: "Do rebanho deixado livre durante o inverno em alguma extensa pradaria, quando chega a primavera, o proprietário escolhe e separa os animais nos quais encontra impressa a própria marca. A marca do rebanho é, para as diversas partes do pensamento, aquele certo calor animal ao qual acenamos. Calor que penetra em todas elas, como o fio que alinhava um rosário, e dele faz um todo, que tratamos como uma unidade, porquanto essas partes possam diferir bastante entre si. Junta-se a esse caráter o outro, que os diversos Eus, nos aparecem como se tivessem sido contínuos entre eles por longos trechos de tempo, e os mais recentes deles contínuos com o nosso Eu do momento presente".[84] Num "universo pluralista", aberto ao acaso, ao indeterminado, mas também à liberdade humana, devemos nos habituar ao risco, nos imunizar nos seus confrontos, tornando-o para nós uma segunda natureza.

É esse o fio melódico, a mensagem, que percorre a obra de James. Os seus traços se encontram – parcialmente e em forma cientificamente mais elaborada, orgânica e reflexiva – em John Dewey, cuja filosofia descarta muitos dos elementos vitalistas e fideístas do pensamento jamesiano. Dewey, que na juventude estudara a fundo Hegel, conserva do filósofo alemão o gosto pelas construções teóricas fortemente estruturadas em sentido antimecanicista, em que cada elemento está em relação de "interação" com os

84. Id., *The Principles of Psychologie*, Nova York, Holt, 2 vol., 1980.

outros e em que cada equilíbrio alcançado se demonstra precário e, provocando no sujeito situações "perturbadoras, penosas, ambíguas, confusas, cheias de tendências contrastantes, obscuras etc.", leva a experiência e a pesquisa para mais altas e satisfatórias soluções. Em *Lógica, teoria da investigação*, escrito em 1938, quando Dewey tinha já setenta e nove anos, é traçado o percurso do conhecimento: da experiência bruta, imediata, à posição de um problema, à formulação de idéias ou previsões "do que acontecerá, quando certas operações são executadas tendo em vista sua precisa relação com as condições observadas"[85], ao raciocínio, como desenvolvimento das hipóteses ou das possibilidades, da experimentação e enfim ao julgamento com o qual resolve-se o embaraço inicial. A experiência, que constitui a interação entre um ser vivo e o seu ambiente natural e social, tem um raio mais amplo do que unicamente o conhecimento. A razão tem um caráter instrumental, resolve as dificuldades, retifica a experiência e os desequilíbrios, transforma o mundo e promove a convivência humana, situa-se na linha de continuidade entre natureza e homem, biológico e mental, objetivo e subjetivo. Ela não é nunca determinada abstratamente, mas movida por interesses, por necessidades, por solicitações de esclarecimento que emanam da existência individual e social. Por isso, também na educação, deve-se reconstruir a reconciliação entre conhecimento e interesse, entre lógica e natureza, entre trabalho intelectual e trabalho manual, desenvolvendo os germes de sociabilidade presentes nas pessoas e mostrando a elas o vínculo inseparável que existe entre pesquisa da verdade e democracia, entre incremento criativo da

85. J. Dewey, *Logic: the theory of inquiry*, Nova York, Holt, 1938.

individualidade e progresso social. Também a linguagem é verdadeira unicamente no interior do seu contexto biológico e social, afirma Dewey em polêmica com Carnap e os neopositivistas, que não só consideram os enunciados lingüísticos como dotados de verdade intrínseca, externamente à sua inscrição social, mas declaram também verdadeiros exclusivamente aqueles que são empiricamente controláveis ou tautológicos, definindo como incertos ou privados de sentido aqueles que tratam dos valores, de argumentos políticos e morais, ou seja, aqueles que para Dewey mais urge conhecer e controlar.

A epistemologia do neopositivismo e a sua crítica

Na filosofia americana, o estatuto do dado observável é, pois, menos rígido e ingênuo do que aquilo que não aparece a Adorno no plano do senso comum. Mas se olharmos melhor, o que ele combate no plano teórico não é uma filosofia americana (que antes parece ignorar), mas uma filosofia da velha Europa transplantada nos Estados Unidos, onde encontrou naqueles anos um clima favorável que a fez vicejar: o neopositivismo, também por Dewey hostilizado. Ele nasce nos países de língua alemã, no final dos anos vinte e se ramifica nos dois círculos de Viena (Schlick, Carnap, Gödel, Waismann, Frank) e de Berlim (Reichenbach, Hempel, Von Mises), unificados culturalmente pela revista "Erkenntnis", dirigida de 1930 a 1938 por Carnap e Reichenbach. O *Wiener Kreis*, que tem para nós aqui uma relevância maior, evoca no manifesto da sua fundação o ensinamento de Peano, Frege, Russel, Whitehead e Mach, mas é sabido que os seus estudiosos, em particular Schlick e Carnap, foram influenciados pelas doutrinas do *Tractatus*

logico-philosophicus e pelas poucas conversações com Wittgenstein. Característica de tal empiricismo lógico é a distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos, entre proposições que concernem idéias (e que são fundamentalmente reconduzíveis a tautologias) e proposições que concernem fatos e que são verificáveis mediante o recurso aos dados observáveis elementares. Externamente a esses dois gêneros de enunciados, que têm valor cientifico, existe a insensatez da metafísica, imputável a um uso impróprio da linguagem, ao uso de palavras privadas de sentido ou à conjunção sintaticamente errônea de palavras dotadas singularmente de sentido. Em *A superação da metafísica por meio da análise lógica da linguagem*, Carnap mostrará em Heidegger um exemplo, a não ser imitado, de uso impróprio da linguagem.

O modelo neopositivista de teoria científica foi representado como uma pirâmide de enunciados, tendo no vértice os mais gerais e não demonstrados, nas seções intermediárias os dedutíveis logicamente dos precedentes e na base aqueles com generalidade mínima, que se referem a observações particulares. O aspecto axiomático e o recurso aos dados observáveis fazem parte da própria imagem da ciência. Mas a sistematização teórica do modelo varia muito entre os diferentes autores e, freqüentemente, no interior de um mesmo autor. Tomemos o caso de Carnap. Em 1928, na *Construção lógica do mundo*, não há referência, com em Mach, à sensação enquanto dado irredutível (a psicologia da forma tem, com efeito, demonstrado que as sensações já são o resultado de processos abstratos), mas aos "vividos elementares", aos *Elementarerlebnisse*, aos momentos psicológicos a seguir conectados por "relações" de ordem lógica. O programa de Carnap contempla, então,

por um lado, a "reconstrução racional" dos conceitos científicos com base na referência ao imediatamente dado, por outro, a evidência das reações estruturais capazes de articular os dados. Mas já na *Sintaxe lógica da linguagem* de 1934, os "vividos elementares", de natureza psicológica e inverificável, são substituídos pelos "protocolos observáveis", de natureza lingüística e controlável. Carnap procede sempre mais em direção ao exame de linguagens altamente formalizadas, convencionais, expressas pelo "princípio de tolerância", pelo qual, "cada um pode construir como quiser a sua lógica, ou seja, a sua forma de linguagem". Sob a influência de Hilbert e do lógico polonês Tarski, delineia uma "metalinguagem" para analisar a linguagem-objeto das proposições científicas, ou seja, para traçar os lineamentos de um sistema dedutivo axiomático. A verdade analítica, definida agora em termos sintáticos, adquirirá mais tarde também um aspecto designativo, semântico (na *Introduction to Semantics* de 1942), e a linguagem, de acordo com Charles Morris – junto ao qual e a Neurath, Carnap havia produzido em 1938 a *Enciclopédia da ciência unificada* – será estudada também sob o aspecto pragmático, com relação aos comportamentos por ela induzidos. Contemporaneamente, o rígido verificacionismo será abandonado e Carnap terá de se contentar com a simples "confirmação" de um enunciado com base no seu grau de probabilidade.

A um outro emigrado, dessa vez à Inglaterra, caberá a critica à fundamentação neopositivista: Karl Raimund Popper. Ele se afasta cada vez mais das colocações do "Círculo de Viena", ou seja, de um modelo de ciência fundado sobre protocolos observáveis e sobre um sistema de enunciados certos e definitivos. Os problemas científicos não

são para ele redutíveis ao correto uso lingüístico ou à construção de "intrincados modelos em miniatura, [de] vastos sistemas de mecanismos minúsculos"[86], como justamente ocorre com Carnap. A ciência tende a resolver, por ensaios e erros, os "enigmas" do mundo e é algo imperfeita, ainda que continuamente aperfeiçoável. É um agregado de conjecturas, de preconceitos, de antecipações prematuras e de "hipóteses arriscadas", que por sorte são constantemente submetidas ao controle da comunidade científica. O conhecimento não deve mais perseguir o ídolo deletério do conhecimento absolutamente certo, objetivo, definitivo: "Uma vez que a veneração que tributamos a esse ídolo é um impedimento não apenas à audácia das nossas questões, mas também ao rigor dos nossos controles. A concepção errada da ciência trai-se justamente pelo seu desmesurado desejo de ser aquela justa. Pois, o que torna alguém um homem de ciência não é a *posse* do conhecimento, da verdade irrefutável, mas a *pesquisa* crítica, persistente e inquieta da verdade".[87]

É errado considerar as ciências como caracterizadas por uma base observável e as metafísicas como equilibrando-se sobre as asas da especulação. Em primeiro lugar, porque as grandes teorias científicas, por exemplo, a da relatividade, se apóiam muito pouco em dados empíricos e, em segundo lugar, porque a metafísica, longe de se reduzir a puro não-senso, como queriam os neopositivistas, orienta o próprio empreendimento científico (foi, com efeito, a "metafísica influente", do culto da luz, de origem neoplatônica, a empurrar Copérnico para a formulação das suas hipó-

86. K. R. Popper, *The Logic of scientific discovery*, Londres, Hutchinson, 1959.
87. Ibid., p. 311.

teses astronômicas). A linha de demarcação entre ciência e metafísica ou entre ciência e pseudo-ciência passa não pelo divisor de águas sentido/não-sentido, mas pelo "falsificável"/"não-falsificável". Ou seja, uma teoria científica não pode ser corroborada mediante verificações, acumulando provas tais que a confirmem, recorrendo à indução. Nenhuma regra pode garantir que uma generalização que se infere de observações verdadeiras, porquanto longamente repetidas, seja verdadeira. Há, porém, uma assimetria entre verificabilidade e falsificabilidade, na medida em que as asserções universais da ciência não podem nunca ser derivadas de asserções singulares, mas podem todavia ser por elas impugnadas. As asserções de base poderão, portanto, falsificar uma teoria, não fundá-la. É científica uma teoria cuja forma lógica é falsificável mediante asserções empíricas, mediante um *experimentum crucis*, ao passo que é metafísica e pseudo-científica uma teoria que não pode ser confutada por princípio.

Possuem esse aspecto, segundo Popper, a psicanálise e o marxismo, tal como ele os conhecera desde sua juventude, enquanto pretendem fornecer explicações onicompreensivas e claras (ao passo que a explicação científica é a "redução ao conhecido do desconhecido", em níveis maiores de generalidade) e encontrar contínuas verificações às suas proposições: "Um marxista não podia abrir um jornal sem que nele encontrasse a cada página um testemunho capaz de confirmar a sua interpretação da história [...]. Os analistas freudianos sublinhavam que as suas teorias eram constantemente verificadas pelas suas 'observações clínicas'".[88] Mas,

88. Id., *Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

exatamente porque essas doutrinas não são o resultado de previsões arriscadas, não impedem o acontecimento de certos eventos, servem-se de assunções auxiliares *ad hoc* e subtraem-se a toda confutação, elas não são, por isso, científicas. Ao passo que, o estatuto de cientificidade possui-o, por exemplo, a teoria einsteiniana da gravitação, porque passou incólume pelo crucial experimento de Eddington, sob o qual podia sucumbir: "A teoria einsteiniana da gravitação havia chegado à conclusão de que a luz devia ser atraída por corpos pesados como o sol, do mesmo modo como eram atraídos os corpos materiais. Conseqüentemente, podia-se calcular que a luz proveniente de uma longínqua estrela fixa, cuja posição aparente estivesse próxima do sol, teria alcançado a terra por uma direção tal, capaz de fazer parecer a estrela ligeiramente afastada do sol; ou, em outras palavras, podia-se calcular que as estrelas vizinhas ao sol pareceriam como se se tivessem afastado um pouco do sol e também entre si. Trata-se de um fato que não pode ser observado normalmente, uma vez que aquelas estrelas tornam-se invisíveis durante o dia pelo excessivo esplendor do sol: no curso de um eclipse é todavia possível fotografá-las. Se se fotografa a mesma constelação à noite, é possível medir as distâncias das duas fotografias, e controlar assim o efeito previsto".[89]

O marxismo não pode ser para Popper uma teoria científica também porque assenta sobre dois pressupostos falsos: o historicismo e a dialética. Por "historicismo" ele entende uma "antiga superstição", segundo a qual, existiriam forças irresistíveis que nos empurram para a frente e que legitimam profecias disfarçadas de previsões científicas e opções

89. Ibid., p. 65-6.

disfarçadas de futuro indicativo. Isso significa divinizar a História, transformá-la em tribunal do mundo, justificar todo totalitarismo. Hegel e Marx, esses "falsos profetas", geraram, respectivamente, Hitler e Stalin, e foram os mais ferrenhos fautores de um coletivismo tribal, fechado; foram os inimigos da "sociedade aberta", onde existe crítica, debate, possibilidade de "falsificar" as posições alheias, de dissentir livremente (os limites ideológicos e também filológicos de tal interpretação do pensamento de Hegel e de Marx não têm necessidade de serem sublinhados). A sociedade aberta ou, mais tarde, a democracia, não é certamente perfeita: é simplesmente o regime no qual o poder político – submetido ao mais estrito controle, para evitar a tirania – provoca danos menores . Estreitamente conectada ao historicismo é a dialética, na medida em que as contradições nela são exaltadas até tornarem-se o motor da história. Mas a ciência não pode resignar-se às contradições, deve eliminá-las, e é essa a única força que empurra para a frente o desenvolvimento dialético: "O que promove o desenvolvimento não é uma força misteriosa, interna a essas duas idéias [tese e antítese], nem uma fantasmagórica tensão entre elas: é unicamente a nossa resoluta decisão de não admitir as contradições que nos induzem a procurar atentamente um novo ponto de vista, que nos consinta evitá-las".[90]

Nas mais recentes discussões sobre a epistemologia, as teses falsificacionistas foram precisadas e retificadas pelo próprio Popper e por seus seguidores Agassi e Watkins. Mas foram colocadas em dúvida, em diversos aspectos, por Kuhn, Lakatos e Feyerabend. Kuhn considera que Popper tenha mudado o curso inteiro da ciência com os seus raros

90. Id., "Che cos'è la dialettica?", ibid., p. 539.

momentos revolucionários. Nos períodos de "ciência normal", com efeito, a atitude crítica e falsificacionista não é absolutamente difundida. Somente nas fases poderosamente inovativas, quando muda repentinamente o paradigma de uma teoria científica e os velhos fundamentos são desqualificados, somente então, a pesquisa procede segundo modelos assimiláveis aos de Popper. Lakatos (um estudioso húngaro emigrado à Inglaterra depois de 1956, formado nas filosofias de Hegel, Marx, Lenin e Lukács, e tornando-se a seguir um popperiano heterodoxo) coloca, de sua parte, em evidência – indo além de uma intuição de Popper – como o caráter de cientificidade ou não-cientificidade não pode ser imputado a uma teoria singular, mas a uma sucessão de teorias, a um "programa de pesquisa", que é ademais determinado no seu próprio núcleo por assunções pré-analíticas de tipo metafísico, e conseqüentemente não falsificáveis. Para Feyerabend, enfim, defensor de uma epistemologia já "anárquica" e contrário a toda regulamentação rígida, a todo método na pesquisa cientifica, a prática da ciência é incalculável, rica em inventivas, em estratagemas, não ligada a nenhum "código de honra", astuta, tal como é a história para Hegel e para Lenin. A ciência não funciona segundo critérios policialescos de "lei e ordem", mas graças à sistemática violação de todas as regras estabelecidas e de todas as regras e de todas as teorias, até mesmo daquelas que parecem confirmadas por resultados experimentais bem estabelecidos. Vale o critério do *anything goes*, do "tudo pode ir bem", até porque ele permite a proliferação das teorias, com a conseqüente liberação de energias intelectuais e imaginativas de outra maneira destinadas a permanecer comprimidas ou inertes. É interessante observar como nos estudos dos anos setenta, diante dos proble-

mas postos pela mudança conceitual, pelo suceder-se das teorias científicas, que avançam por inclusão e conjuntamente por negação das precedentes, a filosofia hegeliana e a dialética, tão desprezadas pelos neopositivistas e por Popper, voltaram, com Lakatos, Feyerabend e outros, ao auge como modelo a ser estudado para compreender o nexo entre continuidade e descontinuidade na forma do *Aufhebung* ou "superação". Por um lado, refuta-se a concepção tradicional segundo a qual a ciência teria um caráter cumulativo, continuista, passando por sucessivas conquistas, por outro, tende-se a restringir a forte descontinuidade tal como aparece em Bachelard ou em Kuhn de *A estrutura das revoluções científicas*. Junto às sugestões dialéticas procura-se contemporaneamente (por exemplo, através dos modelos formais de Sneed e Stegmüller ou através da concepção da racionalidade "local" e "reticular" de Larry Laudan) salvar o conceito de progresso no curso do pensamento científico e oferecer uma imagem de como a ciência pode crescer sobre si mesma negando, de quando em quando, os próprios limites.

Do lado americano – depois de um domínio incontrastável das posições de Carnap, Neurath, Tarski e, mais tarde, dos teóricos da filosofia da linguagem comum – a despedida da filosofia analítica é lenta. A insídia mais radical à sua hegemonia veio nesses últimos quinze/vinte anos da "filosofia continental" de Foucault, Derrida, Gadamer ou Habermas, difundidos, inicialmente, por meio dos departamentos de francês ou de literatura comparada da Costa Leste e da Califórnia. Os mais precoces signos de rebelião interna contra o neopositivismo podem todavia fazer-se remontar ao início dos anos cinqüenta, quando Willard van Orman Quine escreve, em 1951, o artigo *Dois dog-*

mas do empirismo. Nele afirma a insustentabilidade da distinção entre enunciados analíticos (tautológicos, do tipo "solteiro significa não casado", que se baseiam no significado dos termos e têm valor independentemente dos dados da experiência) e enunciados sintéticos (empíricos, não dedutíveis pelo puro raciocínio, mas pela observação contingente), entre verdade de razão e verdade de fato. Os primeiros fecham-se sobre si mesmos num círculo vicioso de inextricáveis remetimentos recíprocos entre sinônimos, no caso "solteiro" e "não-casado"; os segundos não podem ser interpretados através de um remeter direto aos puros dados perceptivos. Nenhum enunciado, com efeito, é suscetível de ser confirmado singularmente, fora de seu contexto global, "holístico". Cai, assim, seja a possibilidade de reduzir todos os enunciados significantes à experiência imediata, seja a noção de "significado" (enquanto conceito rígido que se refere a alguma coisa exterior, a um mudo fato nu e não interpretado). Tal posição abre caminho à idéia de que existem mais "paradigmas", dado que toda observação está carregada de teoria, ou mais "versões do mundo", dado que diferentes esquemas conceituais geram diferentes modos de construir a realidade. Pergunta-se, por exemplo, Norwood Russel Hanson: "*Kepler e Tycho Brahe viam a mesma coisa quando observavam o surgimento do Sol*?", ou seja, quando um via-o parado com a Terra girando ao seu redor e o outro via-o girar em torno do nosso planeta?"[91] E, depois, no sentido de Nelson Goodman, se não existe mais nenhum vínculo entre os nossos enunciados e a realidade perceptível não seria então possível à ciência fabricar uma plu-

91. N.R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge Univ. Press, 1958.

ralidade de mundos, dotados de consistência própria, à maneira como fabrica-os a arte?[92]

O pluralismo de paradigmas ou de versões do mundo é confutado, seja pelo lógico Saul Kripke (que contra toda atitude "kantiana" de um mundo desconhecido a ser interpretado, apresenta realisticamente a idéia de batizar as coisas por meio de nomes ou de designações rígidas), seja, sobretudo, por Donald Davidson, o qual mostra como não tem sentido contrapor à realidade múltiplos esquemas conceituais, incomensuráveis e rivais entre si, que organizariam a experiência. A própria noção de "esquema conceitual" é, com efeito, impraticável, tanto ao singular quanto ao plural. Não existe nenhuma realidade bruta, preexistente à rede dos esquemas com os quais procuraríamos capturá-la, como não existe também uma alternativa terminante entre a intraduzibilidade completa dos nossos esquemas (ou linguagens que os exprimem) e uma perfeita convergência entre eles, que consentiria o acesso a um compartilhado mundo único. Abolido o dualismo entre esquema e conteúdo, considerado como "terceiro dogma do empirismo" (assim como o seu colega de Harvard, Hillary Putnam, abole o dualismo entre fatos e valores), Davidson admite unicamente traduções de enunciados a serem comparados entre si, para encontrar, assim, o sentido do que se fala com relação a eventos extra-lingüísticos, comuns ao "consórcio" humano. Se afirmamos a diversidade dos esquemas conceituais, devemos, contudo, demonstrar a sua intraduzibilidade. No entanto, mesmo querendo, não somos absolutamente capazes de fazê-lo, nem para as lingua-

92. Cf. N. Goodman, *Ways of Worldmaking* (1978), Indianápolis, Bob Merril, 1982.

gens parcialmente intraduzíveis, nem para aquelas completamente intraduzíveis. Apesar do "princípio da consideração", que nos convida a escolher a interpretação mais coerente e sensata das asserções alheias manifestadas numa língua desconhecida, delas podemos sempre oferecer interpretações ulteriores, sem conseguir, todavia, fixar seu preciso significado. Além do mais, no caso de absoluta incompreensibilidade, torna-se legítimo até mesmo duvidar se elas constituem uma linguagem, se correspondem a um comportamento lingüístico, no sentido de que há "por trás" delas estados mentais de sujeitos intencionados a comunicar-se. Com efeito, "tanto o acordo quanto o desacordo resultam inteligíveis somente em face do pano de fundo de um acordo difuso e consolidado".[93]

93. D. Davidson, *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford Univ. Press, 1984 e *Essays on action and events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

capítulo 6

O pensamento dialético

Consciência e totalidade

A filosofia hegeliana, com seus conceitos conexos de dialética e de totalidade, já havia dado, contudo, muito antes, os seus frutos com um dos mestres de Lakatos, György Lukács, também ele obrigado em 1919, depois do fracasso da República dos conselhos de Bela Kun, a tomar o caminho do exílio: Viena, Berlim e Moscou, onde tem a possibilidade, por cerca de doze anos, de observar, de perto, o regime stalinista. A figura de Hegel (que, fechado um longo período de latência, tornara a se projetar sobre diversas filosofias do século XX, de Dilthey ao "existencialismo", de Adorno a Lakatos, em todo lugar onde se combatesse a "reificação"social, burocrática, cientifica) encontra em Lukács não apenas um dos seus mais atentos intérpretes mas também um teórico que, por meio de sua aproximação a Marx, o faz reentrar na essência do debate político dos últimos decênios. Com o desaparecimento, no primeiro pós-guerra, das esperanças revolucionárias na Europa Ocidental, o marxismo dividiu-se em dois troncos, assinalando a diferença de experiência entre quem estava na oposição e quem estava no poder – ainda que ela não se apresentasse mais como distinção entre Igreja militante e Igreja triun-

fante – e que remontava também a matrizes históricas e nacionais diversas. Enquanto na União Soviética a dureza da luta política em curso e os esforços para construir uma base econômica sólida para o socialismo fazem com que se dê ênfase aos momentos da necessidade, ao realismo, à objetividade, no Ocidente, onde o fascismo começa em alguns países a governar e onde o período de transição prefigura-se longo, a reflexão marxista tende a assumir tons mais utópicos ou "extremistas", a recuperar uma dimensão anti-economicista, prospectiva, filosófica, baseada na tomada de consciência das dificuldades e dos pontos mortos a serem superados. A esse objetivo é dedicado *História e consciência de classe*, de 1923.

Lukács, que na juventude absorvera as idéias do historicismo de Dilthey, da filosofia dos valores, de Simmel e de Weber, pressupõe ainda nos ensaios, que constituem esse volume, a distinção diltheyana entre ciências da natureza e ciências do espírito, bem como as análises que da reificação e do capitalismo haviam dado a *Filosofia do dinheiro* de Simmel e os escritos de Weber (inclusive os editados postumamente, dos quais Lukács conhecia em parte o conteúdo, tendo freqüentado em Heidelberg a casa de Max Weber). A dialética não pode para ele ser aplicada à natureza, que é regida por leis de uniformidade metahistórica, de eternização e isolamento dos dados, de calculabilidade e quantificabilidade das ciências naturais que o capitalismo pretende aplicar também às sociedades humanas (justamente no momento em que as ciências mudavam de aspecto, Lukács continua a ter delas uma visão mais arcaica do que a de Dilthey). Capitalismo e ciências da natureza são, pois, solidários: sendo levada a sério a afirmação de Weber de que "a ciência é o único partido da burguesia". Mas

também capitalismo e reificação são solidários: no mundo das mercadorias, também o homem tende a ser guiado e tratado como coisa, a ser reduzido a mero apêndice da produção. O que contrasta vitoriosamente tal reificação e a ideologia que a justifica é a dialética com a sua idéia de totalidade, que restabelece os nexos vivos e processuais da realidade, imerge a história nos "dados", liga teoria e prática na compreensão e transformação, conecta o sujeito com o objeto, permite uma visão global numa época de variações contínuas e freqüentemente imperceptíveis do arranjo de conjunto num tabuleiro mundial. O conhecimento da totalidade não autocontraditória só é possível à consciência de classe do proletariado. Precedentemente, nas idades pré-capitalistas, a divisão em castas e estratos (*Stände*) tornava invisível a totalidade social e, conseqüentemente, impossível a previsão, a projeção e o controle da dinâmica histórica. Com o advento da burguesia, com a formação das classes modernas e a autonomização da esfera econômica, as visões do mundo e a percepção dos conflitos de interesse tornam-se totais e "a consciência de classe entrou na fase em que *pode se tornar consciente*".[94] Se bem que a burguesia (diferentemente dos camponeses ou da sua fração mais desagregada, a pequena burguesia) tenha uma visão dialética da realidade, é uma visão trágica e contraditória: sobre a consciência burguesa, como sobre os personagens que Lukács havia estudado em *A alma e as formas* e em *História do desenvolvimento do drama moderno*, "pesa uma trágica maldição que a obriga, mal chega ao ponto mais alto do seu desenvolvimento, a cair numa insolúvel contradição

94. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugar-Co, Milão, 1967, p. 77.

consigo mesma e, conseqüentemente, a se auto-suprimir. Essa situação trágica da burguesia espelha-se historicamente no fato de que ela ainda está empenhada em esmagar o próprio predecessor, o feudalismo, e já aparece o seu novo inimigo, o proletariado".[95] A burguesia não pode suportar a visão da totalidade, que inclui a dos seus próprios limites e a do seu fatal desaparecimento; ela é, portanto, obrigada a se manter na defensiva e a interromper para si mesma e para os outros a percepção global dos nexos históricos. A classe operária, pelo contrário, que goza da vantagem de considerar a sociedade a partir do seu "centro", do motor da produção, não só não tem medo da totalidade social, mas tem, sobretudo, interesse em conhecê-la, para poder guiar o processo de transição e abolir a si mesma numa sociedade sem classes. Muitos anos depois, no *Prefácio* à tradução italiana de 1967, Lukács reconhecerá ter cometido diversos erros em *História e consciência de classe*: de ter confundido a "objetivação", ineliminável em toda atividade humana, com o "estranhamento", que é historicamente revogável; de ter feito o trabalho perder a característica que Marx lhe havia atribuído em toda sociedade, qual seja, a de assegurar a troca orgânica da sociedade com a natureza, e de ter incorrido, em particular, num "excesso (hegeliano), contrapondo à prioridade da esfera econômica a centralidade metodológica da totalidade".[96]

A importância de Hegel, da dialética e da categoria de totalidade, não serão, porém, nunca repudiadas na inteira produção de Lukács. Pelo contrário, sobretudo, depois que Stalin inaugura a política das frentes populares, ele elabo-

95. Ibid., p. 80
96. Ibid., p. XXI.

ra abertamente uma linha estratégica de longo alcance que prevê, como corolário da aliança entre burguesia progressista e proletariado, o rejuntamento da grande estação cultural da burguesia progressista, antes de sua definitiva entrega ao "irracionalismo". Os nomes de Hegel, de Goethe e de Ricardo constituem os pontos de referência e a herança mais sadia e dialética da tradição burguesa: representam aquelas individualidades plásticas que o proletariado esforça-se por produzir em todo homem. O irracionalismo envenenou, a seguir, a filosofia, a arte e a economia política burguesa (escapa a Lukács, na justa polêmica contra a cultura que conduziu ao Nacional-Socialismo e à guerra, o quanto de conhecimento existe também na "decadência", quais os antídotos à crise misturados às toxinas: daí a liqüidação sumária de tantos autores na *Destruição da razão*). Essas idéias de Lukács terão na Itália um peso relevante (entre os anos cinqüenta e sessenta, na idade da "desprovincialização"), quando se enxertam no historicismo marxista preexistente e na perspectiva política de uma aliança entre classe operária e camadas médias democráticas; contribuirão, então, para a formação de um "humanismo marxista", não isento de elementos classicizantes, "grosseiros" e harmonicamente compostos. Uma incidência menor, e não apenas na Itália, terão, pelo contrário, as últimas e mais maduras reflexões do filósofo húngaro, da monumental *Estética* à *Ontologia do ser social*, onde se enfrentam organicamente os problemas do espelhamento da vida cotidiana (um tema que será transmitido à discípula Agnes Heller) e na arte, na peculiaridade da sua mimese e dos seus métodos de "sinalização", e do conhecimento dirigido por um "estando em si " estratificado em diversos níveis mediados pelo trabalho e tornados inteligíveis pela história.

A esta concepção de uma dialética fortemente compositiva, harmônica apesar das contradições mais dilacerantes, e à imagem de uma totalidade alcançada, opõem-se Adorno e Benjamin, que, em conexão com o embasamento trágico das filosofias de Kierkegaard e de Rosenzweig e com a idéia neo-kantiana da incomensurabilidade da parte com o todo, da totalidade como simples *focus immaginarius*, reavaliam aquela "lógica da desagregação" que se exprime na arte e nos conceitos das vanguardas do século XX. Para Adorno, é preciso viver até o fundo as dilacerações desse período histórico, em que, com o avanço da socialização, a totalidade tornou-se totalitarismo, sistema em que vige a lei da unidade, da eliminação do diverso, do não compatível com a dominação. Não se deve, pois, procurar – como faria Lukács – uma "conciliação forçada", transfigurar a realidade negativa do presente em formas somente pacificadas na aparência. Devem ser, pelo contrário, trazidas à luz da consciência as mutilações, as divisões e as degradações que a vida experimenta e que a grande arte de um Kafka, de um Traks, de um Picasso ou de um Schönberg representam. A conciliação só pode ser concebida "à beira da loucura"[97], no que hoje é esmagado, oprimido, impotente, individual, inútil, não funcional, num mundo regido pela intercambiabilidade, pelo princípio da eqüivalência, da identidade. Em tudo o que é rejeitado alberga-se a esperança de que o poder e a força das coisas, o destino dessa época, não tenham para sempre o predomínio. Somente

97. Th. W. Adorno, *Filosofia della musica moderna* (1949), Einaudi, Turin, 1959, p. 130.

por meio desse acúmulo de dor, que nos projeta para um tempo que não é o nosso, poderemos entrever o desaparecimento da totalidade antagônica, a redenção da particularidade, a paz como "estado de uma diferenciação sem poder, na qual o que é diferenciado participa reciprocamente do outro".[98] Unicamente então terá fim a marxiana "pré-história" da humanidade. Mas para isso é preciso escapar da sugestão do existente, revolvê-lo na sua obviedade, acionar a "fantasia exata" que recupere o quanto até hoje foi removido e marginalizado; substituir à luta de classe que se interiorizou, a resistência à dominação das pequenas minorias; ativar, substancialmente, a razão dialética que é "a irracionalidade face à razão dominante"[99] e que – afirma Adorno em polêmica com Popper e os "cientistas"- não é nem fechada holisticamente, nem estranha ao objeto. Antes, na sua negatividade, que não acolhe passivamente os dados sensoriais ou as tautologias como a própria verdade, ela é muito mais respeitosa para com a vida e as contradições do objeto do que as concepções neopositivistas ou cientificistas, desprezadas pela dialética, e que, por sua vez, a consideram como não mais que uma série de fúteis divagações retóricas: "Num certo sentido, a lógica dialética é mais positiva do que o positivismo, por ela desprezado: ela respeita, como pensamento, o que se deve pensar, o objeto, mesmo quando ele não segue as regras do pensamento. A sua análise acena às regras do pensamento. O pensamento não é obrigado a se contentar com a própria normatividade; tem condições de pensar contra si próprio, sem renun-

98. Id., "Epilegomeni dialettici", in: *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 214.
99. Id., *Minima moralia* cit., p. 68.

ciar a si mesmo. Se fosse possível uma definição da dialética dever-se-ia propor essa".[100] O pensamento dialético procura pensar a "história congelada nas coisas", o nó temporal do devir em que os cientistas se escondem e que filtra, para além de toda ideologia, na arte e no pensamento não regulamentados, procedendo "por intermitência", tendentes para o "não ainda".

Tal congelamento não é, exatamente, um destino: "Como o fim, também a origem da música vai além do reino das intenções, aparenta-se ao gesto, estreitamente afim ao choro. O gesto do desatar: a tensão da musculatura facial cede, aquela tensão que, ao direcionar o rosto para o ambiente em vista da ação, dele o isola a um só tempo. Música e choro decerram os lábios e deixam livre o homem detido... O homem que se entrega ao choro e a uma música que não se lhe assemelha em mais nada, deixa contemporaneamente refluir em si a corrente daquilo que ele não é, e que estava estagnado atrás do fechamento do mundo dos objetos concretos. Com o seu choro e o seu canto penetra na realidade alienada".[101]

Para Adorno, a música, tal como a arte em geral e as grandes filosofias, faz falar o que a dominação e a ideologia escondem sob a couraça da identidade ou suprimem como irrelevante e nocivo. Por necessidade de autoconservação a humanidade teve efetivamente de resistir, nos seus inícios, ao chamado do diverso e ao caráter pânico e indistinto da natureza. Ao canto das Sereias, Ulissses reage ordenando aos seus companheiros que tapassem os ouvidos com a cera

100. Id., *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Turin 1970, p. 126.
101. Id., *Filosofia della musica moderna*, cit., p. 129-30.

e que remassem vigorosamente, enquanto que ele, tendo-se feito amarrar ao mastro da nave, estava livre para ouvi-lo. Essa é a "pré-história do sujeito", que se constitui por meio de uma separação traumática da natureza interna e externa e por meio da fundação de um pólo centralizado de controle de si mesmo e da sociedade, mas que nunca deixa de sentir a nostalgia do estado inicial, o desejo de a ele retornar: "A humanidade teve que se submeter a um tratamento espantoso, a fim de que nascesse e se consolidasse o Si, o caráter idêntico, prático, viril do homem, e alguma coisa de tudo isso repete-se em toda infância. O esforço para manter unido o eu pertence ao eu em todos os estados, e a tentação de perdê-lo sempre se conjugou com a cega decisão de conservá-lo [...]. A angústia de perder o Si, e de anular, com o Si, o limite entre si-mesmo e o resto da vida, o medo da morte e da distinção, acha-se estreitamente conjugado com uma promessa de felicidade com a qual a civilização tem estado ameaçada a todo instante".[102]

Quanto mais o eu é débil, mais tende a submeter a naturalidade; e o pensamento e o primado lógico da identidade outra coisa não são que o correlato da subordinação que a totalidade social exige de todo indivíduo. A dureza da luta contra uma natureza hostil e muito poderosa exigiu até hoje a atribuição ao gênero de um poder de coerção e de coesão que sacrifica, inevitavelmente, a singularidade. O caráter compacto da totalidade social e o reforço da identidade pessoal asseguram a sobrevivência da espécie e dos indivíduos num mundo ainda conflitual, ao preço, porém, de uma "vida deteriorada" e da renúncia à felicidade integral, que relampeja, como sub-rogado, na fantasia e na

102. Id., *Dialética negativa,* cit., p. 165.

arte. A plenitude da vida possível para além dos mecanismos de perpetuação social e de dominação, é concedida desde que se a declare não efetiva, pura ilusão sem pretensão de perturbar a seriedade do real.

Houve um período, a partir do Renascimento e por toda a época do capitalismo concorrencial, em que o indivíduo subtraiu-se parcialmente ao comando da totalidade idêntica, ou melhor, em que a própria totalidade do social, quebrado a seu favor o equilibrio com a natureza, pôde tolerar dentro de si um conflito mais acentuado e legitimá-lo. No ápice desse período histórico temos, no terreno prático, o desenvolvimento da "pequena empresa psicológica" do indivíduo e o salto das forças produtivas e, no terreno teórico, a dialética de Hegel e de Marx e a grande arte do século XIX. Mas, depois, com o surgimento do capitalismo monopolista, devido ao aumento das tensões econômicas, políticas e sociais, a totalidade se enrijece novamente, penaliza os desvios do que é diverso, procura apagar o processo de individualização em andamento, na esperança de conseguir, mediante a abolição da espontaneidade do comportamento de cada um, o reforço das estratégias anti-crise. A "pequena empresa psicológica" vai à falência e é substituída pelo "grande magazine" da consciência manipulada[103] e aqueles mesmos valores que haviam fornecido o propulsor indispensável à decolagem do capitalismo de concorrência (individuação, autodeterminação, liberdade de pensamento, conflitualidade) são agora condenados como um luxo antiquado e nocivo. Do sujeito autoconsciente, propugnado pelo idealismo clássico alemão, retorna-se assim à substância amorfa, à comunidade conformista ameri-

103. Cf. M. Horkeheimer -Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Einaudi, Turin, 1972, p. 216.

cana, à *Gleichschaltung*, ou seja, ao nivelamento coagido nacional-socialista ou ao partido dos mil olhos de brechtiana memória. Em cada caso, com as cadeias do medo ou com aqueles das necessidades, o ser social fica indissoluvelmente ligado à consciência. A "estrutura" penetra e invade a "superestrutura", fazendo cair, de um lado, a aparência residual de uma zona autônoma com relação à esfera econômica, e reduzindo, junto, o indivíduo à mera função de portador dos mecanismos econômicos, enguiçando o motor subjetivo da transformação, que havia começado a funcionar em baixa rotação com a individuação. Uma vez dilacerados os invólucros protetores do indivíduo – autonomia subjetiva, família, amor, amizade, solidariedade de classe – este acha-se mais uma vez em contato direto com a totalidade primordial, que dobra o particular ao universal "negativo". A parábola do "esclarecimento" (*Aufklärung*) conduz de uma barbárie à outra, da rudeza natural à planificada. E, no clima da douta barbárie do presente, a revolução é adiada para uma data indefinida.

Somente pequenas minorias podem negar a opressão vigente, com uma resistência quantitativamente débil, mas certamente bem mais do que simbólica. Ao conceito de luta de classe, Adorno contrapõe o de resistência à dominação; à luta coletiva e organizada, a singular ou de grupos restritos; à guerra de movimento, para nos servir da terminologia gramsciana, a de posição, em trincheiras esparsas. A "realidade bloqueada" pode ser lentamente fluidificada somente pela obra de poucos, dos rejeitados, dos heréticos, dos perseguidos por essa ordem: "Os fracos, os impotentes, que a história marginalizou e aniquilou segundo o veredicto de Spengler, personificam negativamente, na negação de tal civilização, aquilo que permite, ainda

que fracamente, romper a dominação e pôr um fim ao horror da pré-história. No seu protesto está a única esperança de que destino e poder não tenham a última palavra".[104]

O sujeito histórico da emancipação, o proletariado, parece ter-se tornado incapaz, enquanto tal, de se opor ao poder do existente, comprimido como está entre socialismo burocrático, ênfase no consumismo e terror fascista. De resto, a degradação da vida manifesta-se de mil modos e "doente" aparece com freqüencia também "tudo o que passa a existir" porque o novo abre caminho fatigosamente entre vínculos, fechamentos, retraimentos e sendas que não conduzem a lugar nenhum. Numa impiedosa e, ao mesmo tempo, comovida fenomenologia da existência cotidiana, manifestam-se abertamente aos olhos de Adorno todas as misérias e os vazios mascarados pela maior liberdade e imediatismo que a lógica "capitalista" da identidade (enquanto troca de equivalentes que cancela a subtração da mais-valia) promove e faz penetrar até nas mais íntimas manifestações da consciência individual e do comportamento social: os homens desaprendem a arte do dom, uma vez que "há algo de absurdo e de incrível na violação do princípio de troca; com freqüência, também as crianças olham desconfiadas para o doador, como se o presente fosse um truque para vender escovas e sabão". A procura de uma comunhão maior entre indivíduos agora privados de espontaneidade e de laços afetivos profundos ocorre por meio da falsa vizinhança de uma "camaradagem a base de empurrões", que "não é mais que um outro signo da

104. Th. W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura* (1955), Einaudi, Turin, 1972, p. 63.

crescente impossibilidade da convivência humana nas atuais circunstâncias".[105]

Contra o virtual desaparecimento e embotamento da experiência, a filosofia e a arte podem constituir-se em antídotos, a primeira imunizando os homens no confronto com o "grande poder da sugestão" que emana do existente, a segunda apresentando-se como "o lugar tenente" do sujeito coletivo autêntico, mas ainda por aparecer. Filosofia e arte devem retorcer a aparente obviedade e imutabilidade do real, indicar sobretudo as suas linhas de fratura latentes e visíveis, o seu ser sulcado de contradições não componíveis no momento. Desde jovem, Adorno afirmou ter utilizado uma idéia para ele fundamental, a de uma "lógica da desagregação", que pôde ver em ação não apenas nas vanguardas musicais vienenses, nas técnicas dodecafônicas, mas também nas filosofias "atonais" de um Benjamin ou de um Bloch ou na pintura de um Picasso. A "dialética negativa", que renuncia à conciliação atual, é conseqüentemente o instrumento para escandir a presumida impenetrabilidade e intransformabilidade do real, para revelar – infelizmente ainda para poucos – como o gigante da dominação tem os pés-de-barro e como a sua duração depende do consentimento involuntário ou extorquido dos oprimidos. Teoricamente, ela é a "consciência conseqüente da não-identidade", mas a "esperança da conciliação acompanha o pensamento inconciliável". A dialética negativa deve ressarcir o não-idêntico pela sua eliminação da totalidade vigente, deve basear-se no que ainda resiste na periferia da realidade ou contra ela luta, no "não-conceitual individual e particular" para ex-

105. Id., *Minima moralia*, cit., p. 32, 27.

primir assim a “história congelada das coisas”, dissolvendo a identidade, a totalidade e a reificação social com o ácido corrosivo das contradições. Os resíduos da sociedade atual são o fermento da sociedade futura, não a sua completa configuração. E a luta, pelo seu concreto alvorecer é factível, não banalmente utópica, não inevitavelmente votada à derrota.

capítulo 7

O mundo e o olhar

Husserl: a visão da coisa

Vamos dar, agora, um passo atrás no tempo para ver como os "filósofos puros" enfrentaram a relação sujeito-objeto – o olhar e a coisa – e tentaram estabelecer novas certezas. Recomecemos por Husserl, para quem a superação do psicologismo, do relativismo historicista e da oposição sujeito-objeto é obtida graças a uma complexa estratégia cognoscitiva que introduz a consciência comum no saber científico, levando-a para pontos de vista mais altos, arrancando-a, não sem violência, de sua espontânea atitude naturalista segundo a qual a realidade está simplesmente diante de nós e não se deve fazer mais do que refleti-la. Mas, "*uma realidade absoluta vale quanto um quadrado redondo*. Realidade e mundo são para nós títulos de determinadas unidades de 'sentido', relativos a determinados nexos significativos da consciência pura, os quais conferem justamente esse sentido e não um outro e mostram a sua validade".[106] Isto não significa cair num idealismo de tipo berkeleyano ou declarar que o mundo é produzido pela consciência. Quer dizer

106. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia*, Einaudi, Turin, 1965, p. 123.

apenas que a consciência é "intencionalidade", é sempre consciência de alguma coisa, de sorte que não existe de um lado a consciência e de outro a coisa, de um lado o sujeito e de outro o objeto, mas sempre uma ligação bipolar constitutiva e inseparável. E nós não temos apenas a percepção sensível dos dados individuais, mas também a percepção direta dos universais, a visão das "essências", dos *eide*, que recebemos ao pensar. No ato de pensar somos, portanto, passivos, não participamos da construção dos conceitos da lógica pura, mas aceitamos os seus dados.

Adorno viu em tal colocação uma forma de terrorismo e de "absolutismo lógico", já que a verdade torna-se alguma coisa de sobre-humano que se impõe à consciência com uma evidência privada de mediações, o congelamento em essências eternas do movimento das coisas e da história, que reflete a abdicação realizada pela subjetividade burguesa em benefício de uma poderosa totalidade social anônima. A visão das essências e a *epochè* (ou seja, a tematização da investigação por meio da suspensão da atitude natural) são para Adorno a negação da dialética e o prevalecimento do estático: "Como o fotógrafo de tipo antigo, o fenomenólogo cobre-se com o pano negro da sua *epochè*, exorciza os objetos a permanecer imóveis e imutáveis e, ao final, realiza passivamente, sem a espontaneidade do sujeito cognoscente, retratos de família, como aquele da mãe, "que pousa o olhar afetuoso sobre os seus pequenos enfileirados".[107] Mas, em Husserl há outra coisa: trata-se de ver, de deixar-se impregnar pelo mundo, suspendendo o juízo, dando novamente voz ao objeto, redescobrindo o sentido e

107. Th. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, Sugar-Co, Milão, 1964, p. 203.

a ordem das coisas, que a contínua modificação dos sistemas de referência e de apoio os tornou incertos e problemáticos. A análise eidética reproduz a um nível mais alto de inteligibilidade a ordem que a *epochè* havia suspendido. O método fenomenológico apresenta-se assim como uma contínua doação de sentido a uma experiência muda ou que tende a se tornar tal na consciência comum. Esta última pode, como Orfeu, sair dos subterrâneos do "vivido" para o luminoso reino das essências, do saber, somente se for capaz de não se voltar para trás, de não recair na atitude natural. Assim, realizando um esforço para desancorar-se da espontaneidade dos hábitos, resultar-lhe-á evidente que os objetos não existem por natureza, que são unidades intencionais, pontos nodais da rede de coordenadas que estruturam o mundo. Mas como orientar-se nele? Como separar a intenção cognoscitiva (que não tem para a maior parte dos homens uma excelência ou constância particular) das outras modalidades de referência ao mundo? E como reencontrar, debaixo das estratificações culturais e históricas, o substrato material da "coisa"? O mundo circunstante tem valências e práticas diversas: "Ele me está constantemente 'à mão', e eu mesmo sou um membro seu. E está diante de mim, não apenas como um *mundo de coisas*, mas, com a mesma imediação, também como um *mundo de valores, mundo de bens, mundo prático*. Diante de mim, encontro as coisas dotadas de caracteres de valores, como as propriedades físicas, belas e feias, agradáveis e desagradáveis, desejáveis e indesejáveis, etc. As coisas apresentam-se imediatamente como objetos de uso, a 'mesa' com os seus 'livros', o 'copo', o 'vaso', o 'piano', etc. Também esses caracteres axiológicos e práticos pertencem constitutivamente aos objetos como tais, independentemente de eu prestar ou

não prestar atenção neles e nos objetos. E, tal como para as simples coisas, isso vale naturalmente também para os homens e os animais que me circundam e com relação ao seu caráter social. Eles são meus 'amigos' ou 'inimigos', meus 'inferiores' ou 'superiores', 'estranhos' ou 'parentes' etc.".[108]

O homem, sendo um "corpo vivo", também está sujeito a necessidades, imerso num sistema de dependências que o faz agir em vista da consecução de um objetivo, circundado por objetos úteis que têm o caráter de "mercadorias".[109]

Mas, se eu quero conhecer a constituição material da coisa (empreendimento ao qual Husserl se dedica já na *Lição sobre a coisa* de 1907 e nas *Idéias II*) devo penetrar sob essas valências individuais e sociais até chegar no seu estrato de materialidade que a distingue do puro fantasma, ou seja, dos "dados privados do estrato de apreensão da materialidade". Tomemos o exemplo da cor, abordado não apenas nas *Idéias II*, mas também num manuscrito em parte ainda inédito de 1910, *Fantasma e coisa*,[110] e coloquemo-nos a questão simples de saber qual é a cor de um objeto. Entretanto, a distinção entre forma e cor de uma coisa transforma-se fenomenologicamente na diferença entre "cor" e "coloração", ou seja, entre a cor e a sua extensão. Em segundo lugar, uma vez que a cor ocorre somente na presença de uma fonte luminosa, a cor dependerá da sua iluminação e apresentar-se-á, na sua variação, com "sombreamentos" sempre diversos.

108. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 59.
109. Ibid., p. 584.
110. Id., *Ms. D. 13 XXIV*, cit. in G. Piana, "Un'analisi husserliana del colore", in: *aut-aut*, março 1966, 92, p. 21-30.

Mas nós atribuímos ao corpo uma cor objetiva, cujas modificações são imputadas a elementos de distúrbio. Uma coisa teria assim sempre uma mesma cor, tanto na escuridão de um armário, quanto na claridade de uma luz fraca ou de um sol forte. Na realidade, porém, a cor objetiva atribuída a uma coisa é uma norma, é algo pensado e não algo visto. Somos nós que estabelecemos condições otimizadas e normais que determinam a cor do objeto: "Assim, *certas condições* resultam ser as *condições 'normais'*: a visão nas condições constituídas pela luz do sol e de um céu claro, sem a intervenção de outros corpos capazes de influir sobre a cor da aparição. O '*optimum*' que é assim obtido vale como a cor mesma, diferentemente, por exemplo, do vermelho do entardecer que 'sufoca' todas as cores próprias do corpo. *Todas as outras cores da qualidade são um* '*aspecto da*', 'aparições da' privilegiada cor da aparição".[111]

Assim, a "coisa" apresenta-se como unidade normativa que permanece igual em todas as modificações (que podem sempre ser eliminadas reconstituindo as condições otimizadas") e que, diferentemente do "fantasma", age, produz enredos causais.

A não compreensão, por parte das ciências naturais, do caráter constitutivo das coisas, o fato de tê-las entendido de maneira naturalista, levou a um obscurecimento do sentido da racionalidade européia. *A crise das ciências européias* (livro elaborado entre 1935 e 1937, mas saído apenas em 1954) descreve justamente esse extraviu, a perda do ímpeto teleológico. Nessa época trágica, em que os totalitarismos espalham-se e a racionalidade parece servir so-

111. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 445-6.

mente para fins destrutivos ou ter-se colocado à disposição do poder, a ciência tem sua responsabilidade, enquanto contribuiu para tratar o homem também como coisa. Os filósofos, estes "funcionários da humanidade",[112] devem compreender o porquê da crise e contribuir para a sua solução, indicando no "mundo da vida" (*Lebenswelt*) o fundamento esquecido das ciências, a origem das suas perguntas. Agora a filosofia não é mais considerada por Husserl como uma "ciência rigorosa", mas como a ultrapassagem prática do naturalismo".[113]

Em 1917, quando Husserl cunha o neologismo *Lebenswelt*, este já assumiu o caráter de sintoma. Revela, com efeito, a profunda fratura entre a atitude teórica de quem se dirige para o "mundo", para a totalidade do real, e de quem, ao contrário, se situa no "mundo da vida", ou seja, no centro de um "horizonte de coisas que não são meros corpos, mas objetos de valor". A primeira atitude suprime o sujeito, considerando-o, com desdém, um objeto entre outros; a segunda, volta a tecer incessantemente a espessa rede de relações cognoscitivas e afetivas dentro da qual o sujeito está efetivamente preso ao mundo. Uma baseia-se na categoria de "causa" e esforça-se por designar um sentido preciso aos fenômenos singulares; a outra apóia-se no critério da "motivação" e interroga os fatores que induzem o próprio sujeito "a pensar, a avaliar, a desejar, a agir". A conduta dos que operam no plano da objetivação do mundo tende a encerrar todo ser e "essência" no âmbito da univocidade; a dos que se sentem inseridos na *Lebenswelt* visa,

112. Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Sggiatore, Milão, 1961, p. 46.
113. Cf. ibid., p. 47.

pelo contrário, conservar uma tolerante abertura perante a pluralidade de significados da experiência, dos diversos níveis de realidade. Os sujeitos capazes de comunicar informalmente sem se colocar muitos problemas, mas também sem se entrincheirar na dimensão do inefável, os homens que padecem e agem em contato direto com o seu ambiente mutável, são em geral os mesmos que – em determinadas culturas e circunstâncias – endossam os "antolhos habituais" do cientificismo naturalista, acreditando, assim, elevar o seu pensamento acima da opacidade da experiência irrefletida. Uma pergunta aparece em Husserl desde já esboçada: a atitude teórica objetivante é só o que se consente ao saber da espécie humana ou pode-se formular a hipótese de um tipo de conhecimento igualmente eficaz, que não seja reconduzível, por um lado, à objetivação e, por outro, às obscuras intuições do vitalismo ou aos indistintos lampejos subjetivos da *Erlebnis*?[114] Que um tal empreendimento árduo também seja destinado a permanecer inacabado demonstram-no tanto o longo percurso que conduz Husserl à *Crise das ciências européias* (e além, até as últimas conversações transcritas pela irmã), quanto o privilégio dado ao próprio termo de *Lebenswelt*. Antes de receber plenos direitos de cidadania lingüística, o vocábulo devia parecer a muitos um híbrido monstruoso, um "centauro conceitual", composto por *Welt*, que alude à totalidade compacta, durável, corpórea do "mundo" e por *Leben*, que remete à multiforme, frágil, caduca finitude da "vida".

114. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica,* cit., II, *Ricerche fenomenologiche sopre la constituzione*, p. 764-5, 49, 580.

Renunciando provisoriamente às vantagens garantidas pelo universo ordenado das ciências, Husserl arrisca-se a cair ou no relativismo ou nas nebulosas filosofias da intuição, ou seja, naquelas formas de pensamento que sempre abominou. Nelas toda cultura humana – segundo as doutrinas de Spengler ou de Toynbee, isolada das outras, encampa as mesmas pretensões de legitimação. Qualquer cânone para medir o grau atendível de preconceitos, opiniões e valores ou para discutir idéias, costumes, estados de ânimo resulta, portanto, infundado. Se o envolvimento da filosofia no mundo da vida superasse, pois, – na *Crise das ciências européias* – um determinado nível, tudo o que constitui o lado da contingência e da arbitrariedade do vivido readquiriria aquela força e prestígio que a ciência moderna conseguiu deles arrancar depois de duras lutas. Nesse caso, a universalidade da "consciência transcendental" – a irredutibilidade da consciência ao objeto, que torna comum todos os homens – seria destruída em beneficio da multiplicidade empírica de sujeitos psicológicos sem relações e de civilizações que se proclamam soberanamente incomensuráveis. O discurso e a comunicação seriam consentidos somente pelo fato de compartilhar determinadas e específicas tradições vividas, espontâneas ou induzidas. Tornar-se-iam uma mera questão de pertencimento e de homogeneidade cultural aos diferentes grupos humanos. O instrumento da "redução fenomenológica" permite, todavia, a Husserl sair dessa dificuldade. Deixa-lhe uma razoável esperança, que se manifesta numa paráfrase do dito evangélico "quem perde a própria vida, a salvará". A perda do mundo da vida – ou seja, a sua suspensão por meio da *epochè* torna-se, com efeito, a premissa de sua reconquista. Graças ao patrimônio de universalidade acumulado pelo "sujeito transcendental" que reflete

radicalmente sobre si mesmo e exibe assim as formas e as vias de doação do sentido, também o mundo da vida é resgatado e iluminado. Suspendendo provisoriamente o juízo torna-se problemática a obviedade. Inibem-se simultaneamente tanto a prevaricação subjetivista. que tende a projetar costumeira e fantasmagoricamente sobre a "coisa" esquemas perceptivos, pensamentos consolidados e interesses provenientes do mundo da vida, quanto a tentação objetivista que (visando conservar-lhe o estrato de apreensão da materialidade) subtrai-lhe, em seguida, a complexidade das dimensões e a variedade das abordagens para privilegiar como normativa uma única atitude e desqualificar, conseqüentemente, todas as outras. A *epochè* permite ouvir novamente o cruzamento de vozes que vêm de ambos os pólos, da coisa e do sujeito, de renegociar o sentido fora da obrigação da obviedade.

Schütz: migrações de sentido

No sociólogo e filósofo austríaco Alfred Schütz o indistinto e unitário mundo da vida husserliano (permanecido, além disso, em Husserl substancialmente inexplorado na sua concreta cartografia) se articula e se especifica. Não assume o aspecto de "subuniversos de realidade", como em William James, mas de "províncias finitas de significado", cada uma dotada de uma autonomia própria. Cada uma é um universo simbólico, virtualmente auto-suficiente, dentro do qual se permanece, até que um trauma, uma passagem brusca e descontínua, um "salto kierkegaardiano", induz a transpor os confins: "Assim como é grande o número de gêneros de experiências traumáticas, também o é o

das províncias finitas de significado sobre as quais eu posso atribuir particular relevância à realidade. Eis alguns exemplos: o trauma de adormecer caindo no mundo dos sonhos; a transformação interior à qual somos submetidos quando levantam-se as cortinas do teatro como transição ao mundo do palco; a mudança radical de nossa atitude se, diante de um quadro, pemitimos que o nosso campo de visão se restrinja ao que está dentro da moldura, como passagem ao mundo pictórico; o nosso embaraço, que se desfaz ao rir, se, ao dar ouvidos a uma história divertida, estamos por um momento dispostos a aceitar o seu mundo fictício como uma realidade, com relação à qual o mundo da nossa vida cotidiana assume um caráter absurdo; o inclinar-se da criança para o seu brinquedo como passagem ao mundo do jogo e assim por diante".[115]

No interior de cada mundo todas as experiências são de per si, e entre si, coerentes e compatíveis. A *epochè* marca os confins entre as diversas províncias: emigramos continuamente e reentramos nestes outros mundos. Dividimos a experiência segundo áreas de significado, pelas quais os diversos mundos são constituídos por aglomerados de sentido, e não por uma multiplicidade de elementos heterogêneos reagrupados ao acaso cuja síntese cabe ao eu. A própria sociedade – como mostram os artigos de sabor simmeliano *O estrangeiro: ensaio de psicologia social* e *O sobrevivente* – já possui virtualmente, com efeito, os "moldes" de reprodução dos mundos psicológicos e institucionais escolhidos para filtrar os acontecimentos. Isto se dá segundo regras que capturam a riqueza dos significados

115. A. Schütz, "On Multiple Realities", in: *Collected Papers*, La Hague, Martinus Nijhoff , 1962-66, 3 vol.

escancarados pela multiplicação das esferas de realidade. Somente o mundo vital do cotidiano (que Husserl, por outro lado, não distinguia do mundo da vida) consegue exercer uma dominação sobre outras províncias de sentido, proclamando a "realidade suprema" ou *paramount reality*. A ciência é para Schütz uma das tantas províncias de significado, que não tem uma superioridade absoluta sobre as outras, mas à qual se apela conforme a variação dos interesses, dos "critérios de relevância". A passagem dos vários mundos vitais à dimensão da ciência não é uma passagem do observado ao conhecido, do sentido à verdade, e sim uma abertura do que é mais ou menos familiar ao que não é, mas que pode se tornar: "A familiaridade [...] indica a possibilidade de referir novas experiências, no que diz respeito à sua especificidade, ao meu fundo habitual de conhecimento já adquirido [...]. Toda experiência, ao fazer parte de nossa posse habitual (por isso, nos é familiar) traz consigo a antecipação de que, em linha de princípio, determinadas experiências futuras serão reconhecidas como referindo-se aos mesmos objetos precedentemente experimentados, ou pelo menos a objetos que são idênticos ou tipicamente semelhantes".[116]

O "enfoque da realidade" se desloca e se retira de uma província finita de sentido à outra. Toda província finita de sentido tem agora a sua específica tensão da consciência, a sua específica *epochè*, a sua específica modalidade de perceber a Si, a sua específica sociabilidade e a sua específica temporalidade que estabelece a sucessão ou a simultaneidade dos fenômenos. A recente retomada de tais temáticas leva a uma desdramatização da passagem através das várias

116. Id., "Reflections on the problem of relevance" (1947-1951), Yale Univ. Press, 1970.

"províncias de significado". Assim em Peter Berger, sociólogo alemão radicado nos Estados Unidos, não há mais necessidade de traumas para passar de um mundo vital a outro. Numa sociedade moderna e urbanizada, estamos já, desde logo, no interior da sua multiplicidade e na área das suas intersecções, pois os mundos vitais nos aparecem tão separados e compactos como acontecia nas sociedades tradicionais. Tornaram-se, quando muito, estranhos ou indiferentes entre si. A nossa atual existência, especialmente nas metrópoles, introduz-nos incessante e quase imperceptivelmente em mais mundos, cujos limiares ultrapassamos continuamente e continuamente entrecruzamos (mais que uma rota, dir-se-ia um sistema de malhas ferroviárias). Não existe mais nenhum mundo autêntico, não manipulado, a se contrapor ao mundo autêntico: a consciência é constituída por uma junção de "pacotes" (*packages*) de conhecimentos pré-confeccionados, fornecidos pelos mundos vitais de pertencimento, que não temos tempo, vontade ou competência para abrir e controlar criticamente, sendo já uma atividade fatigante aprender saberes formalizados, práticas e profissões.[117] Eles são mantidos juntos até que as dissonâncias cognitivas ou morais não se tornem muito estridentes, impedindo um frutífero "acesso à realidade".

Descobrem-se nas sociedades ocidentais as vantagens e as desvantagens da modernidade: de um lado a consciência componencial, de outro a consciência aberta, que não se sente mais ligada ao seu lugar na *paramount reality* do mundo cotidiano. Podemos pensar-nos como possuindo

117. P. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind*, Penguin Books, Harmndosworth, 1973 e P. Berger, *Le piramidi del sacrificio, Etica, politica e trasformazione sociale*, Einaudi, Turin, 1981, p. 140-3.

biografias diferentes, imaginar como poderíamos ser ou nos tornar, distanciando-nos da identidade ou do papel atualmente recobertos e descobrindo ou ativando muitos eus potenciais por meio de uma mais acentuada ampliação das *if attitudes* (do imaginar os "se..."). É necessário um Eu componencial, desmontável, que permita simetricamente a transição "suave" de um mundo vital a outro, evitando as crises de desadaptação. Devemo-nos sentir "em casa" em mais mundos possíveis, o que equivale a dizer que não devemos ter uma casa, que somos *homeless*. De tal ponto de vista, a multiplicação das esferas de realidade parece deslocar os problemas ao invés de resolvê-los. Estilhaçada numa pluralidade de mundos vitais coexistentes e componíveis, a husserliana *Lebenswelt* conduz, no final, a mundos diversos e incongruentes, "ingovernáveis". A casa torna-se, porém, um edifício com mais quartos e a "província do homem" estende-se até se transformar num mapa-múndi colorido que engloba todos os territórios separados. Em Berger os mundos vitais – diferentemente do enfoque dado por Husserl e por Schütz sobre a sua relativa estabilidade – sofrem, com efeito, transformações incessantes, moleculares ou catastróficas, que retraduzem e requalificam os seus conteúdos e as suas formas. Estamos, conseqüentemente, circundados não apenas por inovações e hibridismos, mas também por símbolos mortos, sujeitos à despotencialização e à desclassificação, que sobrevivem encapsulados nas dobras dos nossos mundos vitais. Estes são, por sua vez, percorridos por contínuos fluxos de investimento e desinvestimento de sentido, por atos de significação e por fases de esquecimento, atravessados ou pontuados de espaços ou entes contíguos, mas não comunicantes. Sob esse perfil, a experiência apresenta-se tam-

bém como uma viagem entre os diversos mundos da vida cotidiana e extra-cotidiana, uma migração entre esferas de sentido, às vezes, dissonantes que induzem o indivíduo a compor por si mesmo, com uma margem discricional sempre mais ampla, o próprio "plano de vida" como integração contínua de segmentos de mundos vitais e construção de uma identidade móvel, desencantada ou trágica. À semelhança do herói homérico ou do moderno protagonista do *Ulysses* de Joyce, experimentar significa adquirir a competência necessária para distinguir, para penetrar e para compreender os inumeráveis mundos da vida (presentes e vizinhos, desaparecidos e longínqüos, "reais" ou "imaginários") que são percorridos, respectivamente, em dez anos de peregrinações por mares e terras desconhecidas ou no intervalo de vinte e quatro horas, nas cavidades ou nos lugares abertos da própria cidade. Analogamente aos personagens de Beckett, em que "o sujeito morre antes de ter alcançado o verbo"[118], no duplo sentido que permanece sempre inacabado (na medida em que nunca alcança o verbo por excelência, o ser, ou a ação) e que nunca consegue completar uma frase sensata, dizer alguma coisa que mereça ser dita: corre-se o risco de morrer sem memória e sem consciência, num mundo da vida em que o absurdo e o óbvio trocam seus papéis, em que vagueiam homens reduzidos a larvas, a "não-eu", *Not-Me*, somente felizes no esquecimento estúpido e na negação do mundo e das suas relações (como em *Murphy* ou em *A Última fita de Krapp*).

A teoria dos mundos vitais coloca indiretamente pro-

118. S. Beckett, "Testi per nulla", in: *Primo amore. Novelle.* "Testi per nulla", Einaudi, Turin, 1979, p. 111.

blemas filosóficos de importância decisiva. Se se nega, com efeito, a existência de uma realidade única e sustenta-se, pelo contrário, que existem muitas, cada uma das quais, ocupando uma diversa e específica província de sentido, comprometem-se irremediavelmente hipóteses e soluções que há muito legitimam os mais difusos modos de pensar e as mais variadas práticas políticas e religiosas. Quando o mundo deixa de representar um todo coerente, que se articula segundo uma ordem admirável, dotada de intrínseca beleza e racionalidade (ou seja, quando perde os atributos que o constituíam enquanto *kosmos* ou *mundus*), também as oposições canônicas de natureza e artifício, de verdade como adequação à estruturas objetivamente vinculantes e verdade como construção da mente, terminam por perder a própria razão de ser. Além disso, a alternativa não é mais simplesmente entre pluralidade dos mundos e mundo no singular, entre vidas paralelas e vida única, entre identidade absoluta e "um, nenhum e cem mil", entre realismo e utopia. Tudo torna-se incomparável, incomensurável. Sem uma realidade única para respeitar, representar e transcender, o único movimento possível resulta ser a passagem "horizontal" de um mundo vital a outro. Esse trânsito torna supérfluo o trabalho de quem pretende demonstrar que o mundo no seu complexo caminha numa direção determinada, desqualificando indiretamente toda procura de autenticidade e até mesmo a resposta – com o vocabulário de Simone Weil – ao *déracinement*, ao "desenraizamento", mediante um novo *enracinement* ou "enraizamento". A procura das raízes apresenta-se como um remédio patético para a alastrante impressão de perda de um mundo da vida perspícuo e articulado, de perda do próprio lugar, percebida – de quando em quando – de maneira nihilista como funes-

ta ou serenamente como inevitável.

Tanto Husserl quanto, em maior medida, Schütz, não avançam na direção de um "reencantamento" do mundo, de um salto no extraordinário ou de uma criação de nichos protegidos como os descritos pela mais atenta sociologia contemporânea, quando caracteriza, por exemplo, no espaço côncavo e protetor dos bares das grandes metrópoles um verdadeiro e próprio microcosmo, um pequeno mundo da vida, enquanto lugar de distensão e de conflito, de atividade lícita e ilícita, como sub-rogado e evasão da casa. No interior desse "subuniverso" de realidade valem regras e critérios de relevância que em outro lugar seriam impensáveis: conversa-se mais facilmente com desconhecidos, deixa-se levar pela casualidade dos encontros, abordam-se mulheres e homens, contam-se episódios incontroláveis sobre a própria existência, lendas como projeção de desejo.[119] Mas Husserl e Schütz não mostram nem mesmo atitudes de desprezo, de comiseração ou de suficiência pela cotidianeidade, como ocorre, pelo contrário, na análise que Heidegger realiza do "Si" (*Man*), ou seja, da adequação do indivíduo com a "prosa", com o pensar e agir impessoal de "todos com ninguém" (como nas alocuções "diz-*se*...", "faz-*se*..."). Eles não temem a "americanização do mundo", a dominação da sociedade de massa, se bem que – por contraste – não estão, porém, em condições de perceber o ambíguo e desesperado protesto da individualidade, do "si-mesmo" autêntico que não se conforma com a sua passagem para a esfera do anonimato. Não contrapõem a "autenticidade" do extracotidiano à banalidade da existência do dia-

119. Sh. Cavan, *Liquor Licence: An Ethnography of Bar Behavior*, Aldine Publications, Chicago, 1966.

a-dia, nem procuram nobilitar e reconsagrar a vida por meio de uma imersão na tonalidade afetiva da "angústia" ou do "chamado" (voz inarticulada da consciência que, no silêncio, intima a escolha do definitivo). Desta voz que desperta o "si-mesmo" do indivíduo perdido no "se": "O chamado nunca é projetado nem preparado, nem deliberadamente efetuado *por nós mesmos*. "Alguém" chama contra a nossa expectativa e contra a nossa vontade. De outro lado, o chamado não provém certamente de um outro que estaria no mundo comigo. O chamado sai *de mim* e todavia *acima* de mim". Esta voz inarticulada não pertence a um outro ser que seria o seu "possessor". É o *Dasein*, ou "Ser-aí", a realidade do homem, que chama a si mesmo de maneira inarticulada, sem palavras, por meio da tonalidade emotiva da angústia e que se encontra apenas na perspectiva da destruição final da individualidade: "Aquele que chama não é determinável em seu 'quem' por *nada* que seja da ordem do mundo. Ele é, com efeito, o Ser-aí na sua desambientação, ou seja, o ser-no-mundo originalmente jogado como fora de si, o 'que' em sua nudez no nada do mundo".[120] O objeto do meu desejo – o não querer ser, pirandellianamente, "ninguém", mas "um" e autêntico – pode ser conseguido não vinculando-me ao fio do passado, mas ao *ekstasis* do "estar-para-a-morte", na projeção para um futuro que aniquilará inexoravelmente o meu eu. Ou seja, justamente o que procuro encontro-o dado que – mesmo na permanência do Ser e na variação dos entes, pessoas e coisas – está destinado a enterrar-se no abismo do nada.

120. Cf. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milão, (1970, Seção II, II, 57, p. 414, 416.

Em Heidegger, e em particular no "segundo Heidegger", o conhecimento da *coisa* não se apresenta mais como visão ou justeza da visão, como havia aparecido na "metafísica ocidental" desde Platão, cuja teoria preludia a mais tardia transformação do mundo em imagens e do homem em sujeito constituinte e producente. No período áureo da vida grega, que se redescobre no pensamento dos "pré-socráticos", quando a metafísica ainda não nasceu, "é antes o homem a ser olhado pelo ente, ou seja, pelo auto-abrir-se ao ser-presente nele recolhido. Olhado pelo ente, sustentado por ele, envolvido nos seus contrastes e marcado pelo seu dissídio: eis a essência do homem no período da grandeza grega [...]. O homem grego é [*ist*] enquanto percebe o ente; conseqüentemente, na Grécia, o mundo não pode se tornar imagem. Ao contrário, o fato de que em Platão a entidade do ente se define como *eidos* (aspecto, vista), é o pressuposto histórico remoto, operando uma longa e escondida mediação, para que o mundo se torne imagem".[121]

A metafísica é, na realidade, uma física, um errar entre os entes, esquecendo o ser e a verdade, que não é exatidão do representar, cálculo e dominação dos entes, como na era da técnica, mas desvelamento (*a-letheia*), e abertura do ser por meio da linguagem ao ente diverso que pode compreender o ser que é o homem. A linguagem é a "casa do ser"[122], o lugar onde o ser revela-se a quem se lhe abandona e em direção ao

121. Id., "L'epoca dell'immagine del mondo", in: *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Florença, 1968, p. 89-90.
122. Id., "Perché i poeti?", ibid., p. 287.

qual desde sempre "estamos a caminho", a relação de todas as relações que não é só comunicação: "A linguagem é o recinto (*templum*), ou seja, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação, nem é algo conectado exclusivamente a signos e a cifras. Sendo a linguagem a casa do ser, podemos aceder ao ente apenas passando constantemente por esta casa. Se vamos à uma fonte, se atravessamos um bosque, atravessamos já sempre a palavra "fonte", a palavra "bosque", ainda que não pronunciemos estas palavras e não nos refiramos a nada de lingüístico [...]. No caso de algum lugar, é *unicamente nesta região* que poderá acontecer aquele revolvimento da dominação dos objetos e da sua representação no mais interior do coração".[123]

Do predomínio do ver da metafísica clássica passa-se, no pensamento "ultrametafísico", que começa a abrir penosamente caminho e do qual Heidegger se faz pregoeiro, ao predomínio do sentir e do falar (realizando-se às avessas, dir-se-ia, a passagem da prevalência do sentido do ouvido ao da vista que muitos estudiosos examinaram para a fase de transição na Grécia da cultura oral à civilização da escrita). A transposição da metafísica, do esquecimento do ser, ao pensamento sucessivo – que ocorre quebrando os nexos sintáticos da linguagem, tornando-a mais sensível à voz do ser, tenteando nas suas dobras e revelando suas estratificações – não é breve. A reapropriação pela linguagem do sentido do ser, dos significados, durará quanto a própria metafísica (um tempo bastante longo, visto que a metafísica cobre a época entre Platão e Nietzsche) e será obra do ser: "A metafísica não se pode deixar de lado como uma opinião. Não se pode deixá-la para trás como uma doutrina na qual não se crê e

123. Ibid.

não mais se sustenta. O fato do homem se encontrar, como *animal rationale* (ou seja, agora, como o ser vivo que trabalha) a errar, através dos desertos da devastação da terra, poderia ser um sinal de que a metafísica acontece a partir do próprio ser, e que a ultrapassagem da metafísica acontece como aceitação-aprofundamento (*Verwindung*) do ser [...]. Se é assim não podemos nos imaginar estar fora da metafísica somente com base num pressentimento de seu falecimento. A metafísica ultrapassada não desaparece. Ela retorna sob forma diversa e mantém a sua dominação como permanente distinção do ser com relação ao ser existente. Superação da verdade do ser significa: a evidência (*Offenbarkeit*) do ser existente e *somente* do ser existente perde a exclusividade com a qual até agora se impunha como critério base".[124]

Nessa segunda fase da biografia heideggeriana, sucessiva à "viragem" de *Hölderlin e a essência da poesia*, o ser torna-se o centro das suas meditações, enquanto o "ser-aí", o homem, é somente o seu "pastor" (é a partir de tais posições que se desenvolverá na França no segundo pós-guerra, em consonância com temas estruturalistas, o anti-humanismo de Lacan, Althusser e Foucault). As análises de *Ser e tempo* sobre a angústia, a dejeção, a existência inautêntica e a autêntica, a cotidianeidade e o conformismo vividos como refúgio que embota diante da escolha significante do ser-para-a-morte, a finitude e a temporalidade do ser-aí (que influirão pelo contrário de maneira determinante sobre Sartre, Binswanger e as várias correntes "existencialistas"); tudo isso parece completamente esquecido ou parece agir fracamente. É, pelo contrário, ulteriormente aprofun-

124. Id., "Oltrepassamento della metafisica", in: *Saggi e discorsi*, Mursia, Milão, 1976, p. 46.

dado um problema acenado em *Ser e tempo*, o da manipulação das coisas, da técnica e da essência das ciências da natureza. A técnica moderna, que surge justamente na "época da imagem do mundo", não é apenas um simples saber instrumental, mas um modo no qual a verdade desvela-se, uma forma de manifestação do ser em que os recursos e as energias naturais são submetidos à utilidade humana: "O desvelamento que vige na técnica moderna é uma provocação (*Herausforderung*) que pretende que a natureza forneça energia que possa, enquanto tal, ser extraída (*herausgeför-dert*) e acumulada. Mas isso não vale também para o antigo moinho de vento? Não. As suas asas giram, sim, empurradas pelo vento, e permanecem dependentes do seu sopro. Mas o moinho de vento não nos põe à disposição as energias das correntes aéreas para que as acumulemos".[125]

A finalidade é a máxima utilização ao mínimo custo das energias da natureza conhecidas, transformadas, armazenadas, repartidas, comutadas (todos modos do desvelamento). A própria natureza é designada a um projeto humano e nele inserida: "A central hidroelétrica não é construída no Reno como a antiga ponte de madeira que há séculos une uma margem à outra. Pelo contrário, aqui é o rio que é incorporado à construção da central".[126] Ao subsumir a natureza dentro das finalidades humanas forma-se uma grande corrente de interdependências que envolve homens e coisas: "O guarda florestal que, no bosque, mede a madeira das árvores abatidas e que, aparentemente, segue tal como seu avô as mesmas trilhas é hoje empregado pela in-

125. Id., "La questione della teoretica", in: *Saggi e discorsi*, cit., p. 11.
126. Ibid., p. 12.

dústria da madeira, quer ele o saiba ou não. É empregado a fim de assegurar a utilização da celulose, a qual, por sua vez, deve-se à demanda de papel destinada aos jornais e às revistas ilustradas. Estes, por sua vez, induzem (*stellen*) o público a absorver as coisas estampadas, de modo a se tornar 'utilizável' pela construção da 'opinião pública' construída sob encomenda (*bestellte*)".[127]

Mas a técnica moderna, enquanto desvelamento da verdade, não é, todavia, uma operação meramente humana. É o ser que manifesta ao homem a natureza como "conjunto de forças calculáveis".

O ser revela-se, porém, também de outras formas e o perigo consiste em tratar a técnica como o único modo do desvelamento e em não entender a sua essência, que não tem nada de técnico. O querer, expresso na técnica e nas suas conseqüências necessárias (o "Estado totalitário", a separação do homem enquanto sujeito e do mundo enquanto objeto, a formação de um mercado mundial que "faz comércio da própria essência do ser"), passa a dispor integralmente da natureza e do homem: "Por esse querer, tudo torna-se forçosamente – desde o início e, portanto, a seguir – material da produção auto-imposta. A Terra e a sua atmosfera tornam-se matérias-primas. O próprio homem torna-se material humano, empregado segundo objetivos pré-estabelecidos. A organização incondicionada da imposição integral da produção, toda projetada segundo os desejos do homem, é um processo que emana da própria essência ainda escondida pela técnica".[128]

Não há em Heidegger apenas a nostalgia do mundo camponês ou dos seus bosques da Floresta Negra, a sauda-

127. Ibid., p. 13.
128. Id., "Perché i poeti?", cit., p. 267.

de por aquelas "coisas, outrora crescidas na calma" e que hoje desaparecem rapidamente substituídas, por uma espécie de lei de Gresham, por "pseudocoisas, por ninharias para viver", mas a consciência (comum a toda a cultura alemã dessa época, incluídos os adversários de Heidegger, como o Lukács de *História e consciência de classe*, Bloch e Adorno) de que uma civilização baseada na exploração da natureza e do homem, em que a técnica está a serviço de um poder manipulador, não pode ser tolerada por muito tempo. Há, em suma, a recusa da "jaula de aço" weberiana e a tentativa de dela sair mediante o enfraquecimento da essência do pensamento técnico e metafísico e a ativação de um "pensamento rememorante", filosófico-poético, que passa pela busca de um suplemento de sentido na densidade da linguagem. Dessa maneira, também o que é mais simples e óbvio, as coisas que nos circundam, começa a falar diversamente. Consideremos (diz Heidegger, retomando um exemplo de Descartes, de Simmel e de Bloch)[129] um cântaro. Ele se apresenta fisicamente como um recipiente com um fundo, uma parede e uma alça. Para o pensamento técnico científico, que pretende captar as coisas antes e melhor do que qualquer outra experiência, o cântaro é o resultado da produção de um ceramista e o seu vazio está cheio de ar. E assim – prescindindo de possíveis medições

129. Cf. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, II, p. 81-2); G. Simmel, *Der Henkel,* in *Philosophische Kultur* (1911), agora em *Das individuelle Gesetz, Philosophische Eskurse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968, p. 95\6-104 e E. Bloch, "Una vecchia brocca" (1918), in: *Spirito dell'utopia*, la Nuova Italia, Florença. 1980, p. 11-4 (sobre o qual cf. também Th. W. Adorno, "Henkel, Krug und frühe Erfahrung", in: *Ernst Bloch zu eheren*, org. por S. Unseld, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1965).

ou análises da forma e do material – acredita ter esgotado o argumento. Mas o vazio do cântaro é um conter do quanto se deve verter (*schenken*), é um dom e uma oferenda (*Geschenk*). Nele se condensa o "quadrado" do mundo (céu e terra, homens e deuses: é um conceito platônico, cf. Platão, *Gorgia*, 507-508): "Na água que é ofertada permanece (*weilt*) a fonte. Na fonte permanece a rocha, e nesta, o pesado cochilar da terra, que recebe a chuva e o orvalho do céu. Na água da fonte permanecem as bodas de céu e terra. Este casamento permanece no vinho, que nos é dado pelo fruto da videira, no qual a força nutritiva da terra e o sol do céu aliam-se e conjugam-se [...]. A dádiva do verter dá de beber aos mortais. Aplaca a sua sede. Anima o seu descanso. Alegra as suas reuniões. Mas a dádiva do cântaro é, às vezes, ofertada também em consagração. Se o verter tem esse sentido de consagração, ele não aplaca uma sede. Aquieta a festividade da festa, solenizando-a. Neste caso, a dádiva do verter não ocorre numa hospedaria, nem a oferenda é uma bebida para os mortais. O que é vertido é a bebida ofertada aos deuses imortais".[130]

Deixando de lado alguns fastidiosos jogos lingüísticos e conceituais, o significado do discurso heideggeriano é que as coisas têm uma pluralidade de sentidos, incorporam relações sociais e naturais, absorvem uma pátina mítica, um valor simbólico que não é redutível ao valor de uso ou a esquemas cognitivos. No cântaro escuro da Francônia, onde está representada a figura de um homem barbudo, Bloch havia procurado a marca da história e da tradição popular: nele havia distinguido a imagem dos cân-

130. M. Heidegger, "La cosa", in: *Saggi e discorsi*, cit., p. 114.

taros romanos baratos, usados pelos legionários, e que no Norte tornaram-se mais soldadescos e mais grosseiros. Havia visto a sombra das insígnias das hospedarias (a dos vivos e, segundo as fábulas, a dos mortos) com o barbudo selvagem. Heidegger, pelo contrário, – como Bachelard de a *Psychologie du feu* ou de *La Flamme d'une chandelle* – procura nas coisas que nos são familiares os significados recalcados pela pressão do pensamento técnico-científico e que se conservam, latentes e enfraquecidos, no mito (os valores simbólicos do fogo, o prazer de olhá-lo, o seu calor diferente daquele do vapor). Não se trata, porém, de reencontrar os objetos tais como eles aparecem no esquecimento, como objetos em desuso, sem serventia, não funcionais, como é o *Odradek* de Kafka na interpretação de Walter Benjamin[131]: Odradeck, que, à primeira vista "se apresenta como um carretel achatado, em forma de estrela, que parece ter fio em volta", que pode estar "segundo os casos, na água furtada, nas escadas, nos corredores, na entrada, que às vezes "se torna invisível durante meses, talvez tenha passado para outras casas; mas invariavelmene volta a nós", é o que perdeu o seu sentido e contudo resiste ainda, tem uma obstinada duração (é a figura mesma do "pai de família" para Kafka?): "Em vão me pergunto o que será dele. Pode morrer? Tudo o que morre, teve um objetivo, uma atividade que o fez gastar-se; mas não é o caso de Odradeck. Ou não irá, por acaso, um dia rolar ainda pela escada, diante dos pés dos meus filhos e dos filhos dos meus filhos, arrastando um pedacinho de fio? É evidente que não cria problema para ninguém:

131. Cf. W. Benjamin, "Franz Kafka", in: *Angelus Novus*, Einaudi, Turin, 1962, p. 282.

contudo, quase me faz mal, a idéia de que me deva sobreviver".[132] Para Heidegger é preciso, pelo contrário, subtrair as coisas do esquecimento da metafísica, abri-las novamente a um diálogo, dar voz à sua alteridade, refundar seu sentido, torná-las por meio da linguagem, encruzilhada de relações, suportes de uma possível experiência diversa, não manipulada.

Wittgenstein: a linguagem e o mundo

Tal como as últimas pesquisas de Heidegger, toda a filosofia de Wittgenstein gira em torno da linguagem e da relação linguagem-mundo. No *Tractatus logico-philosophicus* (em que confluem de modo original os resultados das reflexões sobre a obra de Frege, de Russel, de Whitehead, de Moore) o mundo é "a totalidade dos fatos", que são constituídos por outros fatos elementares ou "estados de coisas", os quais, por sua vez, são formados de objetos, entes, coisas, não passíveis de decomposição ulterior. A linguagem é a totalidade das proposições e a proposição é o reconhecimento de um estado de coisas que – sendo a proposição sensata e sem um caráter lógico exclusivo – tem em comum com o estado de coisas uma relação estrutural, uma das possíveis formas de combinação dos objetos. Há, pois, um isomorfismo entre linguagem e mundo e a forma persiste através de possíveis transformações e projeções: "O disco fonográfico, o pensamento musical, a notação musical, as ondas sonoras, todas estão uma com a outra naquela relação interna de reconhecimento que subsis-

132. F. Kafka, *Racconti*, Feltrinelli, Milão, 1964, p. 147-8.

te entre linguagem e mundo. A todas elas é comum a estrutura lógica [...]. Na existência de uma regra geral – mediante a qual o músico pode extrair da partitura a sinfonia; mediante a qual pode-se derivar do sulco do disco a sinfonia e novamente, segundo a primeira regra, a partitura – precisamente aí reside a ulterior semelhança dessas conformações, aparentemente tão diversas. E essa regra é a lei da projeção, a lei que projeta a sinfonia na linguagem das notas. Ela é a regra da tradução das notas na linguagem do disco fonográfico".[133]

A linguagem é, portanto, semelhante a uma "grafia hieroglífica", que representa os fatos que descreve"[134] e que se conserva como tal, em sentido representativo, mesmo quando se torna alfabética. As imagens, porém, não são a cópia de um fato, mas um fato em si mesmo. Os fatos são independentes uns dos outros, daí porque não só toda indução é impossível, mas também "a crença no nexo causal é *superstição*".[135] Da esfera dos fatos, da mera existência, para a da lógica não há passagem. As proposições da lógica, assim como as da matemática, são certamente necessárias – dado que "fora da lógica tudo é acidente"[136] – mas apenas porque são tautológicas, não dizem nada do mundo. O enunciado "Chove ou não chove" é incondicionalmente verdadeiro, ao passo que um enunciado que contém uma contradição lógica (por exemplo: "Todos os solteiros são casados") é incondicionalmente falso. Mas nem a forma lógica da linguagem, nem o seu isomorfismo com o mundo são exprimíveis. So-

133. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Turin, 1964, 4.014, 4.0141.
134. Ibid., 4.016.
135. Ibid., 5.1361.
136. Ibid., 6.3.

mente é possível mostrá-los, como condições formalmente necessárias à nossa linguagem, uma linguagem cujos limites não podemos transcender. Existe, portanto, o inefável, o "místico", o que está além dos fatos (que dizem respeito unicamente a *como* o mundo é): "Não *como* o mundo é, é o místico, mas *que* ele é".[137] Disso nada se pode dizer e, segundo a famosa proposição conclusiva do *Tractatus*, "Sobre o que não se pode falar, deve-se calar". Mas aquém do "místico" temos não só o dever de falar, mas de falar corretamente. Sucede, porém, que emaranhamo-nos nas regras da nossa própria linguagem, confundimo-nos e formulamos proposições que não são significantes. Ou seja, para Wittgenstein (que desenvolve aqui uma distinção tradicional: entre verdade de razão e verdade de fato em Leibniz, entre relações de idéias e relações de fatos em Hume e entre juízos analíticos e juízos sintéticos em Kant), há proposições que não são nem tautológicas, nem empiricamente verificáveis. A filosofia torna-se, nessas condições, uma atividade que tem por tarefa traçar o perímetro da área da linguagem significante e esclarecer a lógica do pensamento, eliminando as expressões confusas e sem sentido.

Depois da publicação do *Tractatus*, Wittgenstein – que acreditava não ter mais nada a dizer, tendo atingido os confins da sua linguagem e do seu mundo – fechou-se coerentemente num longo silêncio filosófico, trabalhando alguns anos como professor primário, arquiteto e, por alguns meses, também como ajudante-jardineiro num convento. Mas, depois, justamente a sua atividade com as crianças e as discussões com o lógico inglês Ramsey convenceram-no a modificar a sua fundamentação teórica pre-

137. Ibid., 6.44.

cedente de explicação da linguagem e sua relação com o mundo. O ensino numa escola elementar levou-o a redescobrir a linguagem comum nos seus mecanismos mais simples de aprendizagem e de uso, enquanto que as inumeráveis conversações com Ramsey revelaram-lhe como a linguagem está pragmaticamente conectada com contextos extralingüísticos de comportamento, de crenças, de expectativas. A partir das *Observações filosóficas* de 1929-30, Wittgenstein desatrela a sua análise da pesquisa de uma linguagem em si mesma perfeitamente significativa e volta-se para o estudo dos "jogos lingüísticos", das diversas práticas lingüísticas, aprendidas pelo uso ou adestramento e organizadas segundo regras flexíveis, que conservam em torno de si um halo de indeterminação, mas que são declináveis num número de modos virtualmente infinito. Nas *Pesquisas filosóficas*, em particular, procura distinguir os diversos jogos lingüísticos (por exemplo: "Elaborar uma hipótese e pô-la à prova – Representar os resultados de um experimento mediante tabelas e diagramas – Inventar uma história; e lê-la – Recitar no teatro – Cantar em roda – Escolher enigmas – Fazer uma piada; contá-la – Resolver um problema de aritmética aplicada – Traduzir de uma língua para outra – Pedir, agradecer, imprecar, saudar, orar")[138] sem reduzi-los a uma unidade mítica, mas vendo-os como ligados por simples semelhanças; "Ao invés de mostrar o que é comum a tudo o que chamamos linguagem, digo que esses fenômenos não têm, em absoluto, alguma coisa em comum, com base na qual empregamos para todos a mesma palavra, – mas que

138. Id., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Turin, 1967, I, § 223, p. 22.

são aparentados uns com os outros de muitos modos diferentes. E graças a esta parentela, ou a estas parentelas, a todos eles chamamos 'linguagens'".[139]

Por meio de uma investigação propositadamente humilde, circunscrita freqüentemente ao âmbito do cotidiano, ao exame das situações concretas da vida associativa, Wittgenstein recusa a existência de uma lógica rígida e exata, como se fosse uma espécie de destilado da nossa linguagem ou uma regra de todas as regras, uma "superordem" capaz de subsumir todas as ordens. Se a linguagem não é, de fato um todo homogêneo; e se denominar – "como se fosse um batismo do objeto"[140] – não é uma função exclusivamente sua; se o significado não se encontra de maneira natural e oculta fixado no ponto estabelecido, nem exprime a essência do objeto (mas está em relação com um jogo lingüístico, uma prática social, uma "forma de vida"), então, a lógica não é alguma coisa escondida por trás da linguagem, o seu fundamento, como se fosse a plataforma desse continente, mas uma série de paradigmas, de modelos gramaticais entre eles aparentados e imanentes aos jogos lingüísticos. Por isso, na lógica não há nada a ser construído, nem nada de novo a ser aprendido, porque tudo já está diante de nossos olhos (também Hegel dizia, numa outra perspectiva, que se tratava justamente de conhecer o que era conhecido). Mas sem uma lógica compacta todo raciocínio não perde, talvez, o seu rigor? Não, porque o que seria a "pureza cristalina" da lógica é um preconceito que "pode ser eliminado somente fazendo-se girar todas as nossas considerações. (Poder-se-ia dizer: A consideração deve ser girada, mas em vol-

139. Ibid., I, § 65, p. 46.
140. Ibid., I, § 38, p. 31.

ta do eixo de nossa necessidade real)".[141] E a nossa necessidade real varia com as nossas exigências, segundo o objetivo que nos prefixamos. Podemos, assim, normalmente nos contentar com uma certa margem de incerteza, mas há situações em que se requer maior precisão e então nasce a exigência da exatidão, da precisão, da lógica. Mas: "'Inexato' é propriamente uma repreensão, e 'exato', um elogio. E isso quer dizer: o que é inexato não atinge seu objetivo tão pefeitamente como o que é mais exato. Tudo depende, portanto, do que chamamos 'o objetivo'".[142]

Avançando muito nessa exigência de rigor, de exatidão, fetichizando-a, chegamos à lógica pura, essencialista, que encanta o nosso intelecto e o induz ao erro: "Terminamos sobre uma placa de gelo onde falta o atrito e por isso as condições são em certo sentido ideais, mas justamente por isso, não podemos nos mover. Queremos caminhar; temos, pois, necessidade do atrito. Voltemos para o terreno áspero!".[143] Se a lógica não é mais separável das regras de uma multiplicidade de jogos lingüísticos, se a linguagem comum não é um princípio separado do princípio científico, nem mesmo os dados observáveis são passíveis de serem cindidos do pensamento. Por meio de uma sugestiva reflexão sobre temas gestaltísticos (que será justamente retomada em chave antineopositivista por Hanson e Toulmin), Wittgenstein mostra como não existe uma "percepção imaculada", neutra e puramente passiva, ou seja, como a relação entre a coisa e o olhar não é análoga àquela entre o original e a cópia, mas como no perceber existe um "pensamento que ecoa no ver"[144], um ver sempre carregado de teoria.

141. Ibid., I, § 108, p. 65.
142. Ibid., I, § 88, p. 59.
143. Ibid., I, § 107, p. 65.
144. Ibid., II, p. 290.

Em Sartre a temática psicologizante francesa (de Ribot a Bergson, passando por Janet) e os aportes da fenomenologia husserliana e do primeiro Heidegger, *encontrando*-se com as filosofias de Hegel e de Marx, dão lugar a um dos enxertos culturais mais representativos deste século. A descoberta de Husserl da consciência como "resíduo" irredutível, transcendente, não reificável, é relativizada. Sartre, que em Paris seguiu as lições de Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel – em particular sobre a "luta pelo reconhecimento" e sobre a relação senhor-escravo –, introduz no âmbito da consciência e da visão um elemento conflitual. Somente uma outra consciência, o olhar de um outro indivíduo, pode reificar a consciência, pode solidificar seu fluxo.

Mesmo sem ter seguido os cursos de Kojève, uma posição análoga, mas mais radical, terá Simone Weil. *L'Iliade ou le poème de la force* é um ensaio exemplar no qual se examina, de um outro ângulo, o tema nela recorrente da dominação da necessidade e da opressão que torna a liberdade humana prisioneira de condicionamentos insuperáveis. Qual protagonista sem rosto dos eventos narrados, Homero – equânime diante dos vencedores e dos vencidos – coloca, justamente, em cena a própria força, "que faz de todos que a ela estão submetidos uma coisa". Pois, ao final, não há diferença entre quem está em condição de infligir a morte aos outros, acreditando-se, com isso, livre e quem, ao contrário, sofre a morte, transformando-se em coisa, em cadáver. Aquiles (que "degola doze adolescentes troianos sobre a pira de Pátrocles, com tal naturalidade como se estivesse cortando as flores para um túmulo") não escapará ao destino co-

mum da morte, única e inexorável vencedora. Embora nos iludamos de poder manejá-la, a força, de fato, somente pode ser sofrida. O destino de quem mata é o de ser morto por sua vez. O homem acha-se, assim, suspenso entre a perspectiva real de sucumbir à necessidade biológica e o desejo, destinado a fracassar, de erguer-se para a liberdade. No espaço vazio entre estas duas condições, testemunhas involuntárias são as que conhecem a experiência da desventura, todos os que "sem morrer tornaram-se coisas por todo o curso de suas vidas".[145] Tal como todos os desventurados da história, nisso semelhantes aos operários das fábricas modernas, os Troianos derrotados e encaminhados à servidão conhecem a essência da força e dão-se conta da impossibilidade de superá-la. Simone Weil, que quis viver, de fato, a existência anônima dos desafortunados, sabe, por meio deles, que "o grande enigma da vida humana não é o sofrimento, é a desventura. Não há por que pasmar-se que inocentes tenham sido mortos, torturados, expulsos da própria terra, reduzidos à miséria ou a escravidão, levados para o campo de concentração ou para o cárcere, dado que existem os criminosos capazes de realizar tais ações".[146]

Em Sartre, a dominação das coisas é menos trágica, tem êxitos menos letais. Ao olhar o mundo, eu me abandono a ele, deixo-me absorver pelas coisas "como a tinta pelo mata-borrão". Mas eis que, de repente, o olhar do outro despoja-me do meu mundo: posso captar o verde da grama que vejo, mas não vejo o verde como aparece a um outro. Algu-

145. Cf. S. Weil, "L'Iliade ou le poème de la force" (1940-41), in: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1988 s., I, II, III (1989), p. 227-53, em particular p. 227, 236, 231.
146. Id., *Attente de Dieu* (1942), La Colombe, Paris 1949, p. 87.

ma coisa me escapa, alguma coisa de inquietante que limita a minha liberdade. É "como se o mundo tivesse um furo de escoamento, no centro do seu ser, e que ele escoasse continuamente nesse buraco".[147] Em Sartre, o outro é sempre vivenciado como antagonista, símbolo do perigo, como o inferno, como aquele que, objetivando-me a mim mesmo, remete-me a mim mesmo: "Quando sinto o rangido dos ramos atrás de mim, não experimento a sensação de que *haja alguém*, mas a de que sou vulnerável, que tenho um corpo que pode ser ferido, que ocupo um lugar e que não posso, em nenhum caso, evadir-me do espaço no qual estou sem defesa, em breve, que *sou visto*. Assim, o olhar é antes de mais nada um intermediário que me remete a mim mesmo".[148] Se me imagino, por ciúme, interesse ou vício, olhando pelo "buraco de uma fechadura" e um outro me surpreende, volto a mim envergonhado, nesse caso, o olhar do outro é "a minha transcendência transcendida".[149]

Em Sartre, exprime-se a experiência de vida cotidiana das metrópoles, com os seus metrôs, ônibus, as condutas solitárias dos individuos na multidão, sua desintegração acelerada nos anos entre as guerras, o seu ser "abandonado sob milhões de olhares". Poder-se-ia dizer, como um dos protagonistas do romance *Le Sursis*, que o olhar do outro, além de perturbador, é a garantia da minha existência, o testemunho de que não sou uma nulidade, de que sirvo para alguma coisa: "Você certamente experimentou, no metrô, no reservado de um teatro, no trem, aquela sensação imprevista e insuportável de ser espionado pelas costas. Você se volta, mas já o curioso abaixou o nariz sobre seu livro [...]. Di-

147. J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, (1943), Gallimard.
148. Ibid., p. 328.
149. Ibid., p. 333.

zer-te o que é aquele olhar é muito fácil: porque não é nada, é uma ausência; imagine, agora, a noite mais escura possível de ser imaginada. É a noite que te olha. Mas uma noite ofuscante; a noite em plena luz; a noite secreta da claridade diurna. Estou umedecido de luz negra [...]. Que angústia descobrir, de repente, aquele olhar como um centro universal do qual não posso escapar. Mas que repouso, também! Sei, enfim, que existo. Transformo para meu uso e para a tua maior indignação a palavra imbecil e criminosa do vosso profeta, aquele "penso, logo existo" que tanto me fez sofrer – porque mais pensava e menos me parecia existir – e digo: sou visto, então existo. Não tenho mais que suportar a responsabilidade do meu viscoso dissolver-me: aquele que me vê, faz-me ser; sou como ele me vê".[150]

Mais tarde, em *Saint Genet, comédien et martyr* (1952), a temática do olhar irá assumir uma dimensão mais diretamente social e política e particularizar-se como atribuição de papéis e função culpabilizante que a sociedade se atribui. Genet, o futuro ladrão e escritor, filho de N.N., é fechado num orfanato e depois adotado por uma família de camponeses. Ele não é ninguém e procura, quase em delírio e no jogo, ser por meio do haver: "A criança brincava na cozinha; de repente, percebeu sua própria solidão e, como de costume, ficou angustiada. Então, 'arredou-se'. Uma vez mais; imergiu numa espécie de êxtase. Agora não há mais ninguém no aposento: uma consciência abandonada reflete alguns utensílios. Eis que uma gaveta se abre; uma mãozinha alonga-se... *Pega com a boca na botija*: alguém entrou e olha-a. Sob este olhar a criança volta a si.

150. Id., *Le Sursis*; em italiano *Il rinvio*, Mondadori, Milão, 1973, p. 384-5.

Não era ninguém ainda, torna-se de repente Jean Genet [...]. Uma voz declara publicamente: 'Você é um ladrão'. Ela tem dez anos".[151] A sociedade objetivou-a e catalogou-a, transformando uma criança num monstro.

Complementar ao olhar, à percepção objetivante, é o tema da imaginação. A imagem não é um pequeno simulacro da coisa percebida, mas é husserlianamente um modo diverso de intencionalizar o próprio objeto da percepção. Em que aspecto dela se diferencia, então?

"Consideremos esta folha de papel, pousada sobre a mesa. Quanto mais a olhamos, mais nos revela as suas particularidades. Toda nova orientação da minha atenção, da minha análise, me faz descobrir um novo particular: a borda superior da folha está ligeiramente levantada; na terceira risca, a linha contínua acaba apenas pontuada... etc. Ora, posso ter sob o meu olhar uma imagem por todo o tempo que eu quero: não poderei nunca encontrar nada além daquilo que ali coloquei".[152] O objeto percebido apresenta-se, além do mais, numa infinidade de escorços, ao passo que a imagem é única e pobre. O ato da imaginação parte de uma ausência, de uma lacuna real observada no mundo, que procura preencher por meio de uma operação mágica, de evocação: "É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto pensado, a coisa desejada, de maneira a permitir sua posse. Em tal ato, há sempre algo de imperioso e de infantil, uma recusa a aceitar distanciamentos, dificuldades. Assim, a criança, em sua cama, age sobre o mundo por meio de ordens e de orações. A essas ordens da consciência

151. Id., em italiano *Santo Genet, commediante e martire*, Il Saggiatore, Milão, 1972, p. 18.
152. Id., *L'immaginaire*, (1940) Gallimard.

os objetos obedecem: aparecem".[153] Por meio da imaginação introduzo o nada no mundo: o mundo do imaginário é um nada posto como ser ou um ser posto como nada. A imaginação não é um remendo de pedaços extraídos da realidade perceptível, mas uma região onde vejo as falhas do real e procuro fechá-las mediante o desejo: "o aparecimento de um amigo morto, como real, ocorre na perspectiva da apreensão afetiva do real como *mundo vazio* desse ponto de vista".[154] O imaginário me abre, pois, frestas de liberdade, me permite olhar os vazios na perspectiva da plenitude do real, de especificar as possibilidades de mudá-lo. Coloca-me diante da angústia da minha liberdade como autodeterminação e ausência de fundamento ontológico.

No período "existencialista" da produção de Sartre, o indivíduo está só, diante de suas opções, isolado num universo social essencialmente hostil. A seguir, quando o envolvimento político faz-se mais direto (com a oposição ao stalinismo e ao colonialismo) e mais decisiva a aproximação do pensamento de Marx, Sartre tentará uma mediação entre indivíduo e sociedade, sem todavia pressupor soluções harmônicas. Com Stalin, o marxismo tornou-se rígido e petrificado, burocrático e opressivo na prática, catequista e voluntarista na teoria. No seu idealismo, que pretende adequar *a priori* a realidade a um esquema doutrinário, o stalinismo violenta a verdade e a experiência concreta: "O metrô de Budapest era real na cabeça de Rákosi; se o subsolo de Budapest não permitia sua construção, isso significava que o subsolo de Budapest era contra-revolucionário [...]. Anos a fio, o intelectual marxista acreditou servir ao

153. Ibid., p. 193.
154. Ibid., p. 284.

próprio partido, violando a experiência, deixando de lado os particulares embaraçosos, simplificando grosseiramente os dados e, sobretudo. conceitualizando o acontecimento *antes* de tê-lo estudado".[155] Nessa ótica, a concretude e a individualidade real dissolvem-se num "banho de ácido sulfúrico" e o que permanece, o universalismo vazio, faz-se passar por marxismo ortodoxo. Mas o marxismo não está morto. Pelo contrário, dado que hegelianamente há apenas uma filosofia viva para cada época, hoje é o marxismo que, para o Sartre dos anos cinqüenta e sessenta, representa o horizonte de inteligibilidade máxima dos problemas contemporâneos. Mas para se tornar verdadeiramente real, para eliminar as incrustações stalinistas, ele deve medir forças novamente com a realidade concreta e com a dinâmica inovadora da subjetividade; deve, em outros termos, englobar o existencialismo, livrando-o, assim, dos fechamentos exasperantemente individualistas e privatistas. Faz-se necessário, portanto, um reconhecimento das formas de vida do presente, do entrecruzamento entre atividade humana e matéria, da "penúria" que condiciona a existência de todos e impede à maior parte do gênero humano satisfazer as mais elementares necessidades de alimentação e saúde, da co-presença exterior ou da solidariedade substancial que se forma entre todos os participantes de uma mesma experiência, da "contrafinalidade" pela qual um determinado projeto produz efeitos opostos aos previstos, etc.

Também aqui há, no interior de uma fundamentação teórica e histórica mais vasta, uma penetrante fenomenologia da vida cotidiana, em particular das grandes cidades. A atividade humana materializa-se sempre em coisas, em institui-

155. Id., *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, 1960.

ções, que por sua vez retroagem sobre os indivíduos reagrupando-os, dividindo-os, acrescentando ou tirando seu poder, submetendo-os a regras ou a pressões: "Basta que eu abra a janela: vejo uma igreja, um banco, um café: eis três coletivos; este bilhete de mil francos é um outro coletivo; um outro ainda o jornal que acabei de comprar".[156] Não há *práxis* que não se objetive, nem relação humana que não seja filtrada pela materialidade, que às vezes contagia com a sua inércia – com o peso de todo o passado de ações alheias ali coaguladas – todo indivíduo (mesmo se isso não quer dizer, como aparece pela minuciosa reconstrução da vida e da obra de Flaubert em *L'idiot de la famille*, que cada um seja por ele mecanicamente determinado). Os objetos, socialmente mediados, por exemplo, o "ônibus das 7 e 49", reúnem uma *série* de indivíduos, estranhos uns aos outros, agrupados somente pela função materializada, neste caso pela espera do "veículo que aparecerá na esquina do *boulevard*".[157] Unicamente em situações excepcionais, como na tomada da Bastilha ou no assalto ao Palácio de Inverno, os homens juntos reencontram a capacidade de troca e de fuga da inércia, reencontram a solidariedade e tornam-se "grupo". Mas esses momentos "máxima tensão", esses instantes de criação coletiva da história, não duram por muito tempo e a inércia retoma o predomínio: a burocracia apodera-se das conquistas revolucionárias e as massas, esgotadas e privadas do poder, retornam à passividade: o grupo degrada-se novamente em série.

156. Ibid., I, p. 65.
157. Ibid., I. 387.

Todos esses temas sartreanos encontraram ressonância também fora do âmbito filosófico: em *O negro e o outro* de Franz Fanon e em *O caso de Peter* (contido no *Eu dividido*) de Laing, no que diz respeito à objetivação por meio do olhar; em Laing, Cooper, Esterson, e em geral no movimento da "antipsiquiatria" anglo-saxônica, no que diz respeito à etiologia familiar da esquizofrenia (e, mais em geral, ao caráter patogênico das instituições sociais), em que atuam as categorias sartrianas de "identidade alterada", "má-fé", "serialização" e "grupo familiar" (Laing e Cooper, além disso, escreveram um livro sobre Sartre, *Razão e Violência*). É interessante notar como a problemática existencialista, que havia aguçado a inteligência mais ativa nos anos entre as duas guerras e no imediato segundo pós-guerra, fornece agora instrumentos à política dos países saídos do colonialismo e à psiquiatria, ou seja, continuando a agir onde o homem está mais devastado.

É, justamente, o conceito de "identidade alterada" que proporciona a Laing e a Esterson a chave principal para interpretar a esquizofrenia. O Outro, cujo juízo interiorizo, fende o eixo sobre o qual ergo a minha identidade, a imagem "que carrego" de mim mesmo e que me sustenta no meu próprio projeto de existência, o mais das vezes implícito.[158] Toda vez que a desorientação produzi-

158. Cf. A. Esterson, *The Leaves of Spring. A Study in the Dialectic of Madness*, Londres, Tavistock, 1970: "Por exemplo, João se considera um homem afetuoso e amigável e vê que Jaime o considera frio e reservado. Se João se identifica com a opinião que Jaime tem dele, sua identidade está significativamante alterada".

da pela alteração da identidade é tão desequilibrante a ponto de me obrigar a duvidar radicalmente de mim mesmo, de introduzir uma cunha entre os meus pensamentos, percepções, sentimentos e os que os outros me atribuem, eis que pode surgir a loucura. Tomemos um exemplo, entre os tantos analisados. Dentro da família Danzig, a jovem Sara – a partir da idade de dezessete anos – começa a dar sinais de comportamento estranho: passa o dia inteiro na cama, para depois ler a Bíblia durante a noite. Tal atitude, na aparência incompreensível e absurda, desvela ao final o significado dos sintomas, ou seja, a expressão da sua combatida hostilidade frente ao seu pai, precedentemente idealizado. A declarada descoberta de que ele não é, de fato, o homem de límpida e escrupulosa honestidade em que havia acreditado, provoca a culpabilização da garota por parte da família, que pode, ao contrário, impunemente e sem remorsos, falar mal dele. O irmão John é até mesmo encorajado pela mãe a ver o pai "como é na realidade" (ou seja, a criticá-lo asperamente), enquanto a Sara este comportamento é rigorosamente interdito. A garota caiu e sem saber mais como sair da viscosa teia de aranha das perversas relações familiares e das invejosas recriminações recíprocas, permanece isolada, excluída de todas as combinações, contestada, fora do jogo. Procurando dar um sentido à sua "desconcertante" situação – à descoberta de que os familiares observam uma "dupla moral", considerando oficialmente falso aquilo que depois, em particular, sustentam ser verdadeiro –, extravia-se e cai na doença.

A loucura é uma fuga em busca de soluções, é "*a estratégia especial que uma pessoa inventa com o objetivo de viver numa situação na qual não pode viver*". O doente mental aparece as-

sim como um "desterrado do Ser"[159], um viajante que penetrou mais a fundo que outros em territórios inexplorados, dos quais muitos se retiram com medo. Pois, em geral, esconde-se-nos que a vida pode ser tremenda, cruel, sem sentido, inefavelmente dolorosa. Laing, que trabalhou por muito tempo em hospitais, traz alguns testemunhos arrasadores das suas experiências clínicas. A primeira ilustra a fragilidade de uma existência indefesa, assaltada por cega e devoradora força destrutiva: "Tinha dez anos e sofria de hidrocefalia, devido a um tumor inoperável do tamanho de uma minúscula ervilha, justo no lugar certo para deter o defluxo do líquido espinho-cerebral na cabeça, o que é o mesmo que dizer que tinha água no cérebro, que fazia explodir a cabeça, tanto que o cérebro se reduzia cada vez mais a uma sutil camada externa, e isso acontecia também com os ossos do crânio. Sofria sem remédio [...]. Tinha começado a ler *O círculo Pickwick*. Disse-me que tudo o que pedia a Deus era que lhe fosse consentido terminar este livro antes de morrer. Morreu antes de chegar na metade".[160]

A segunda toca no puro horror do viver: "Estávamos assistindo ao nascimento de uma criança e as coisas se prolongaram por dezesseis horas. Finalmente começou a sair, cinza, frio... saiu... uma grossa rã humana, um monstro anacéfalo, sem pescoço, sem cabeça, com olhos, nariz, boca de rã, braços longos... O envolvemos em papel jornal... para levá-lo ao laboratório de patologia, e com este embrulho debaixo do braço – que parecia invocar todas as possíveis perguntas que me havia colocado – caminhava, duas ou três

159. R.D. Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Londres, 1967.
160. Ibid., p. 177-8.

horas mais tarde, por O'Connel Street. Tinha necessidade de beber alguma coisa. Entrei num bar e apoiei o embrulho sobre o banco. E de repente me deu vontade de tirá-lo do papel, de levantá-lo para que todos o vissem, espantosa cabeça de Gorgona para petrificar o mundo".[161]

Desse abismo, como que para esquecê-lo, surgem as modalidades de domesticação da angústia, da "insegurança ontológica" que a todos atormenta: ligações pessoais contorcidas, simetrias e assimetrias nas relações humanas, projeções alucinatórias das imagens de si e dos outros, prisões psíquicas mortificantes, armadilhas banais, mas inelutáveis de que a existência é cheia. Os próprios conflitos tornam-se, paradoxalmente, tanto mais inextricáveis, quanto mais se voltam para um "sistema do falso eu", para uma "normalidade" imposta, de fachada: "Maria pensa que João é mesquinho e incontentável / João pensa que Maria é mesquinha e incontentável / quanto mais Maria considera que João é mesquinho / mais João considera que Maria é incontentável / quanto mais João considera que Maria é mesquinha [...]".[162]

Difícil, sempre, é manter a coesão harmônica das relações interpessoais, estabelecendo regras de conduta que não levem a becos sem saída ou que não implodam. Como mostra a antropologia e a "nova teoria da comunicação" – Bateson, Goffman, Watzlawick, Hall -, as normas são sempre insidiadas por tendências internas "cismogenéticas", por um movimento quase tectônico de diferenciação que tende a esmigalhá-las, a transmiti-las distorcidas, a invalidá-las, a colocá-las em contradição consigo mesmas, a estabelecer relações de "dupla vinculação" (*double bind*,

161. Ibid., p. 178.
162. Id., *Knots* (1970).

ou seja, situações sem saída, que reproduzem o conflito, como no caso do alcoolizado que, depois de prometer solenemente a si mesmo de não beber mais, chega no fim a uma tensão psíquica intolerável, que o faz recair no ato que queria evitar, além de, depois, arrepender-se com igual força e recomeçar outra vez o ciclo). Algumas sociedades como a balinesa, examinada por Gregory Bateson e por Margaret Mead[163], são todavia capazes, mediante um adestramento que se inicia na infância, de congelar os conflitos num determinado estágio, eludindo a alternativa entre *logos* e *polemos*. As mães, ao tratar de seus filhos, alternam efetivamente – com mudanças repentinas e inexplicáveis – a mais doce ternura com a mais marmórea indiferença, a carícia quente com o distanciamento glacial. Esse tipo de ducha escocesa psíquica desorienta as crianças e desativa a sua participação emotiva nos comportamentos alheios, habituando-as a não sentir nem fortes hostilidades nem fortes ligações. Desta maneira, os conflitos naturalmente permanecem, mas não se procura para eles nem uma situação razoável, nem uma situação violenta. Os contenciosos são simplesmente acantonados, delegados a um árbitro externo: a outros rapazes, pessoas de prestígio do lugar ou, até à ocupação japonesa de 1941, ao pobre governador britânico, constrangido a dirimir os mais espinhosos litígios entre os notáveis.

Do duplo vínculo pode-se sair somente de maneira inventiva, reconsiderando as situações, criando instrumentos capazes de quebrá-lo, ou seja, de desbloquear ou contornando

163. Cf. G. Bateson - M. Mead, *Balinese Charachter. A Photographic Analysis*, The New York Academy of Sciences, New York, 1942; o volume está provido de cerca de 700 fotografias.

obstáculos que parecem normalmente intransponíveis. Exemplo eficaz de reenquadramento é o expresso numa anedota tornada célebre entre os psicólogos por Watzlawick. A um oficial chega a ordem para desimpedir a praça durante uma revolta. Dirige-se assim ao lugar e proclama: "Senhoras e senhores, recebi ordem de atirar sobre os canalhas. Mas, como vejo diante de mim muitos cidadãos honestos e respeitáveis, peço-lhes para se retirarem a fim de que eu possa atirar sem risco sobre os canalhas".[164] A *change*, a inovação, é um ato de audácia, que desestabiliza um sistema fechado ou reformula uma situação fossilizada e cheia de tensões. A teoria da dupla vinculação, que "se ocupa do componente de experiência dos emaranhados que se formam nas regras ou premissas do hábito", permite desatar os nós promovendo a sua "transcontextualização", ou seja, o abandono das posições colocadas numa moldura que tornava impossível seu desbloqueio.[165]

Merleau-Ponty: a toalha branca

A atenção e, dir-se-ia, a obsessão do ver, da espacialidade, da corporeidade, que constituíam um dos aspectos da fenomenologia husserliana, são enfatizadas em alguns setores da cultura francesa, também como reação ao privilégio concedido por Bergson e pelo espiritualismo à temporalidade e à interioridade. Toma-se consciência que a *rex extensa* não é separável da *res cogitans*, nem representa, por si

164. Este e outros exemplos in P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, *Change* (1974), Atrolabio, Roma, 1978.
165. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler, 1972.

mesma, um mal, um desvalor; que o corpo não é a prisão da alma, mas, pelo contrário, é "a alma, prisão do corpo".[166] A essa tendência pertencem, a título diverso, Merleau-Ponty e Foucault. Em Maurice Merleau-Ponty, amigo e colaborador de Sartre na direção da revista "Temps modernes", há o esforço para restituir, por meio do exame da corporeidade e das suas relações, um novo ar à vida perceptiva, uma profundidade de campo e uma pluralidade de sentidos que o redutivismo de tipo mecanicista e naturalista lhe haviam feito perder. Olhar diversamente, olhar mais a fundo, descobrir a interseção dos corpos, das formas, das cores, para além do habitual: a tudo isso dá acesso à *Fenomenologia da percepção*. Mas também a arte permite-nos esse mergulho, como aparece no breve e denso ensaio *A dúvida* de Cézanne. O pintor conta ter tido a vida toda o desejo de pintar o que Balzac havia descrito em *Peau du chagrin*: uma "toalha branca como um estrato de neve recém-caída e sobre a qual estavam dispostos os talheres rodeados de pãezinhos dourados". Mas como fazer? Se os objetos forem cingidos completamente em seu conteúdo puro, somos fiéis à geometria, mas não ao mundo visível, no qual o contorno é o limite ideal em cuja direção os lados fogem em profundidade. Mas não estabelecer nenhum contorno, envolver, como os Impressionistas, os objetos num "invólucro luminoso", utilizando somente as sete cores do prisma e obtendo a vibração da cor local com o acréscimo da sua cor complementar, significa retirar do objeto o peso e a materialidade que lhe são próprios: "Não assinalar nenhum contorno significaria tolher dos objetos a sua identidade. As-

166. M. Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Gallimard, 1975.

sinalar um somente, significaria sacrificar a profundidade, ou seja, a dimensão que nos dá a coisa, não como exibida diante de nós, mas como cheia de reservas e como realidade inexaurível. Eis por que Cézanne perseguirá numa modulação colorida o inchamento do objeto e assinalará com traços azulados *muitos* contornos. O olhar, remetido de um a outro, percebe um contorno nascente entre todos eles como faz na percepção".[167]

Não se pode, além disso, confiar mais na perspectiva geométrica ou fotográfica, porque na percepção real "os objetos próximos parecem menores, e os objetos afastados maiores, ao contrário de uma fotografia, como se pode observar no cinema quando um trem se aproxima e engrandece muito mais rapidamente do que um trem real nas mesmas condições.".[168] Por isso, as deformações de perspectiva nos quadros de Cézanne (a mesa enviesada com a "toalha branca como um estrato de neve recém-caída") são menos arbitrárias do que se crê e ficam, de toda maneira, reequilibradas no conjunto, dando a quem olha para elas "a impressão de uma ordem nascente, de um objeto que está aparecendo, que está coagulando-se sob os nossos olhos".[169] O objetivo de Merleau-Ponty é justamente o de produzir em todo lugar essa impressão de "nascimento prolongado" de um mundo que se separa das ruínas da obviedade perceptível e que quer esquecer, junto com os seus condicionamentos e os seus esquemas, também a inércia do *déjà vu*. Tal mundo perdeu a presumida objetividade que o pintor deveria se limitar a reproduzir de maneira

167. M. Merleau-Ponty, "Le doute de Cézanne", in: *Sens et non-sens* (1960), Gallimard.
168. Ibid., p. 32.
169. Ibid., p. 33.

mimética, passiva, transformando-se numa película fotográfica, casualmente impressionável.

Mas a pintura põe em contato com o real, com o "Ser mudo", com o "visível", com a imanência das coisas, revelando-lhe porém justamente o "invisível", a incompreensível transcendência, o "fora" do "dentro" e o "dentro" do "fora". Entra em contato com "um mundo quase louco, porque é completo e parcial ao mesmo tempo [...] desperta, leva à sua extrema potência um delírio que é a própria visão, porque ver é *ter à distância*, e a pintura estende essa posse bizarra a todos os aspectos do Ser, que devem, de algum modo, se tornar visíveis para nela entrar."[170] Por meio dela, o espaço encerra e fixa o tempo no seu fluir, diferenciando, escandindo e articulando o Ser indiviso e amorfo. Todo quadro torna-se assim "uma cristalização do tempo, uma cifra da transcendência".[171]

Foucault: o olhar do poder e as técnicas do eu

Diversa é a intenção de Foucault ao abordar os mesmos temas da corporeidade e da espacialidade. Na sua formação concentram-se idéias e experiências de várias e complexas matrizes: da filosofia de Nietzsche, Heidegger, Bataille, Blanchot ou Klossowski à história da medicina e das instituições carcerárias e manicômios, da literatura e da semiótica à *polemologia* e à economia política, da geografia (esta ciência do espaço que recebeu na França o grande ensinamento de Vidal de la Blache) à historiografia (sobretu-

170. Id., *L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, 1964.
171. Id., *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964.

do à dos "Annales", com o seu interesse pela história aparentemente menor, afastada dos acontecimentos oficiais como "guerras e batalhas", e direcionada aos aspectos coletivos e aos fenômenos de longa duração: história da mentalidade e da sensibilidade, das epidemias, das variações demográficas, do clima, da paisagem agrária, das roupas, da comida, etc.). Foucault quer justamente reencontrar por meio da "erudição" e também da pesquisa sobre acontecimentos considerados como marginais, a história secreta do "poder" nas suas vastas e infinitas ramificações (um tema, esse do poder, que adquirirá progressivamente um valor explícito e reconhecido, unificador de todo o campo das suas pesquisas, seja na forma do "governo" dos outros, seja do "governo" de si.

Na *História da loucura na idade clássica,* o poder apresenta-se como racionalidade que tem necessidade da figura do louco, do antagonista, para se impor e delimitar. O doente mental que na Idade Média – por mais que a sua visão fosse perturbadora – continuava a viver no interior da comunidade, fazendo parte, às vezes, até mesmo de uma espécie de corporação, é depois fechado, isolado, ocupando inicialmente os lazaretos e os edifícios deixados desocupados quando se atenuou a incidência das epidemias. Ele é agora considerado perigoso, porque o seu exemplo de recusa das regras do jogo impostas pela "racionalidade" nascente é suscetível de contagiar todos os outros descontentes. No *Nascimento da clínica* é o novo "olhar médico" que é examinado, o momento em que a percepção do curante rejuvenesce, nos últimos decênios do Setecentos, e se começam a ver e a exprimir coisas que antes não apareciam. O espaço perceptivo reestruturou-se, a distribuição do visível e do invisível modificou-se, as palavras aliaram-se de maneira di-

versa às coisas. Não se passa, na realidade, de uma medicina apriorística a uma experimental, de uma bizarra combinação de humores e de úmido e seco à leitura atenta dos sintomas e à cura eficaz, mas de uma ordem do espaço e do discurso a uma outra. Agora, "as formas da racionalidade médica entregam-se ao maravilhoso espessor da percepção, oferecendo como primeira cara da verdade a granulosidade das coisas, a sua cor, as suas manchas, a sua dureza, a sua aderência. O espaço da experiência parece se identificar com a dominação do olhar atento, da vigilância empírica aberta à evidência dos únicos conteúdos visíveis. O olho torna-se o depositário e a fonte da clareza; tem o poder de trazer à luz uma verdade que acolhe apenas na medida em que lhe deu vida [...]. No final do século XVIII, ver consiste em deixar à experiência a maior opacidade corpórea; o sólido, o obscuro, a densidade das coisas fechadas em si mesmas tem poderes de verdade que não vem da luz, mas da lentidão do olhar que as percorre, contorna e penetra pouco a pouco, nunca trazendo outra coisa além da própria clareza. A permanência da verdade no núcleo escuro das coisas é paradoxalmente ligada a esse poder soberano do olhar empírico que traz à luz a sua noite [...]. A qualidade singular, a impalpável cor, a forma única e transitória, adquirindo o estatuto do objeto, assumiram o seu peso e a sua solidez. Nenhuma luz poderá dissolvê-los mais nas verdades ideais; mas a aplicação do olhar, de quando em quando, irá despertá-los e dar-lhes valor sobre um fundo de objetividade".[172]

Da *âge classique* em diante (a expressão entendida com referência à história da cultura francesa, a partir de meados do Seicentos), uma rede de olhares cobre o mundo: olhares

172. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, PUF, 1963.

que se entrecruzam segundo diferentes eixos prospectivos, como no quadro de Velásquez, *Las Meninas*, por Foucault analisado, em *As palavras e as coisas*, ou então, olhares dissimétricos de dissociações, como na estrutura carcerária do *panopticon*, descrita em *Vigiar e punir*: "na periferia uma construção em anel; no centro uma torre cortada por amplas janelas que se abrem em direção à face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, que ocupam, cada uma, toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondente à janela da torre; a outra para o exterior, que permite à luz atravessar a cela de parte a parte [...]. O *Panopticon* é uma máquina para dissociar o binômio ver-ser visto: no anel periférico é-se totalmente visto sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto".[173]

O poder segrega, vigia, pune, criminaliza a quem se lhe opõe, exercita-se nos lugares humildes mais que no esplendor das sessões parlamentares ou das cortes: nos dormitórios dos manicômios e das casernas, nos corredores dos hospitais, nos quartos dos colégios, nas aulas escolares. Ele não trabalha, com efeito, no atacado, irradiando-se de uma única cabeça bem caracterizada e por meio de canais de transmissão privilegiados, mas no varejo, de modo "microfísico", infiltrando-se e permeando cada dobra da sociedade. E quem o representa não são apenas os grandes personagens, mas uma miríade de homens pequenos e médios e, no limite, todos, do médico ao enfermeiro, do burocrata ao suboficial, do policial ao professor. E o poder não está sobre, mas dentro da sociedade, não se difunde somente por meio da ideologia ou do consenso, mas por meio de mil práticas que

173. Id., *Sorvegliare e punire*, cit., p. 218-20.

envolvem o corpo e o espaço. Subdivide minuciosamente o território e os ambientes, regula as distâncias entre os indivíduos, insinua-se por meio da disciplina e da sexualidade no corpo das pessoas. Na idade feudal o poder pretendia dos indivíduos sinais de fidelidade e procedia à extração de parte dos seus bens; a partir da idade clássica pedem-se deles prestações produtivas. O corpo deve ser ao mesmo tempo politicamente mais dócil e economicamente capaz de um rendimento maior. Deve ser mais sensível e mais maleável.

Tem início, assim, (com a economia política, a medicina, as "ciências humanas", etc.) a descoberta do homem, este ser novo, corpóreo, plasmado pelo poder e pelo saber. O poder, com efeito, não está, para Foucault, baseado na pura repressão, na proibição, no dizer não, na ideologia e na falsa consciência. Contra a tradição, contra Reich, contra Althusser, ele reivindica a função produtiva do poder, o seu caráter afirmativo, a sua capacidade de produzir verdade, saber, ciência. Ou melhor, o saber é inseparável do poder e eles geram-se mutuamente: "a verdade não está fora do poder, nem é sem poder (ela não é – apesar do mito do qual seria necessário retomar a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o parto das longas solidões, o privilégio dos que souberam libertar-se). A verdade é desse mundo; aí é produzida graças a múltiplas constrições. E dele detém efeitos obrigados de poder. Toda sociedade tem o seu regime de verdade, a sua 'política geral' da verdade: ou seja, os tipos de discursos que acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, o modo pelo qual uns e outros são sancionados; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para se chegar à verdade; o estatuto

daqueles que têm o encargo de designar o que funciona como verdadeiro".[174]

Entre "teoria" e "ideologia" não há, pois, a separação nítida, a *coupure*, encontrada por Althusser. Da mesma maneira, no plano da sexualidade, o poder não a reprime, como crê Reich, mas dá apenas a impressão de conculcá-la, de penalizá-la. Na realidade, traduzindo-a em discurso, em *A vontade do saber*, esse mesmo poder eletriza o corpo, sensualiza-o, transforma-o em problema continuamente discutido, promove o estudo das sexualidades periféricas e "perversas" unicamente como fase preliminar para progressivamente englobá-lo numa sexualidade polimorfa "normal". Surge um novo tipo de especificação do indivíduo que já está em ação sob a guia de estratégias anônimas, mudas, dispersivas colocadas em ação por biopoderes, ou seja, formas de gestão política da vida, que visam ao controle da reprodução e o nexo (já percebido como inseparável) da consciência com a corporeidade. Eles não procuram subtrair os sujeitos da política, deslocar o seu centro de gravidade da *ágora* à alcova, mas de criar um poder "somatizado", capaz de entrar em cada fibra, e de exercer-se sobre as dinâmicas demográficas. O corpo está enredado nas "*espirais perpétuas* do poder e do prazer"[175], a partir do mesmo período em que a punição dos delitos não ocorre mais por meio de suplícios cruéis e execuções públicas, mas por meio de dores mais "felpudas", de reclusões nos cárceres (que se tornam verdadeiras e próprias fábricas estatais de delinqüência, um produto do qual o poder tem necessidade para manter desperto o medo naqueles mesmos que

174. Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Turin, p. 25.
175. Id., *La volonté de savoir*, Gallimard, 1994.

oprime e que são, assim, induzidos a requisitar a sua proteção) e da pena de morte cominada sempre mais raramente, às escondidas, e de forma instantânea. Nas sociedades industriais, de resto, o corpo tem um valor maior do que nas precedentes, onde a morte era, ainda por cima, uma presença mais familiar e menos temida, assoladas que eram pela fome, massacres, epidemias ou pela alta taxa da mortalidade infantil.

Se o poder é hoje onipresente, microfísico, nem sempre identificável nas suas fontes de emissão, pouco adianta combatê-lo num plano geral, elaborar estratégias complexas e utopias de reforma social. Uma vez que ele opera nos particulares, é nos particulares que é necessário desestabilizá-lo (não porque possa ser, enquanto tal, abolido e substituído por um melhor, mas simplesmente, porque nesta forma tornou-se intolerável), combatendo-o no terreno acidentado e descontínuo dos focos de insubordinação. Estimulado pela tradição francesa dos estudos *polemológicos* – como é o caso sobretudo de Bouthoul – pelo livro de Aron sobre Clausewitz e pela teoria matemática dos jogos aplicada à guerra, Foucault delineia um modelo militar de interpretação da política e da teoria; não é a dialética, que esquiva a realidade "sempre aleatória e aberta", nem a semiologia, que esquiva o seu "caráter violento, sangrento, mortal, esmagando-a sob a forma pacificada, e platônica da linguagem e do diálogo"[176], que podem explicar o mundo político e intelectual, mas a guerra. E não só a guerra guerreada, mas a "silenciosa" que penetra no corpo social, de modo que a política, invertendo o dito de Clausewitz, é a continuação da guerra com outros meios e a teoria é sem-

176. Id., *Microfisica del potere*, cit., p. 9.

pre uma arma que produz poder, reforçando o velho e contribuindo para criar um novo. A dimensão política, como atividade coletiva tendente à modificação da sociedade como um todo, desmorona ao mesmo tempo que as idéias de totalidade e de dialética. A imagem da totalidade é inibitória, e também no terreno teórico são os saberes particulares, descontínuos, especializados que têm incidência real e que podem progredir, ao passo que as construções gerais (como o marxismo ou a psicanálise) têm uma função, somente se forem desmontadas e utilizadas em partes específicas. O conceito de totalidade está, por outro lado, estreitamente ligado ao da dialética e destinado a desaparecer gradualmente com ele. O *homo dialecticus*, o "ser da partida, do retorno e do tempo, o animal que perde a sua verdade e a reencontra iluminada, o estranho a si mesmo que volta a ser familiar"[177], está para ser superado numa perspectiva de longo prazo, análoga àquela heideggeriana do advento do pensamento ultrametafísico.

Até agora, o homem ocidental só conquistou a própria identidade contrapondo-se ao outro, ao recalcado, ao negativo de si mesmo (o louco, o pecador, o delinqüente), para poder depois reentrar em si, fortalecido por essa luta e imunizado contra a atração exercida por aquelas mesmas alteridades que ele combate. A dialética é, assim, a cifra teórica de um prática social difusa há séculos na Europa (aqui a cronologia é incerta: do Concílio Lateranense de 1525, como aparece em *A vontade de saber*, ou da *âge classique*, ou de Hegel?), uma espécie de rito de iniciação para se

177. Id., "La follia, l'assenza d'opera", in: apendice à segunda edição italiana de *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milão, 1977, p. 628.

tornar adulto num mundo conflitual, para se conciliar, sob o aguilhão do poder e depois de longas peripécias, consigo mesmo e com a realidade. Hoje, dir-se-ia, a conciliação não é mais possível nem desejável e os privilégios concedidos à particularidade contra o universal, à experiência direta e local contra as mediações e a totalidade, a uma pluralidade de "razões" contra a razão una e monolítica são sintomas da declarada desintegração do modelo dialético, da recuperação da unidade por meio da oposição e do múltiplo (a idéia da dialética como desenvolvimento através das contradições atenua-se contextualmente com a crise do desenvolvimento real, com o refreamento das contradições amaciadas num mundo ameaçado pela destruição nuclear e pela caída do grande projeto clássico de reunificação do genero humano sob uma razão única e em condições de acolher, em tensão, a multiplicidade?).

Foucault aproxima-se aqui das posições de Deleuze e de Guattari, que recusam a alternativa e a oposição entre uno e múltiplo, entre identidade e contradição – as categorias fundadoras da dialética de Platão a Hegel – substituindo-as pela alternância da "diferença" e da "repetição" e por uma concepção disseminativa, "rizomática", da racionalidade, em que existem inumeráveis conexões entre regiões do saber não unificáveis, um arquipélago de razões não reconduzíveis à identidade.[178] Mas Foucault não considera essa esporulação de formas racionais como um fenômeno eterno. Há nele a idéia (no limite da utopia, tão despreza-

178. Cf. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bolonha, 1971; Id., *Logica del senso*, Feltrinelli, Milão, 1975; G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, Einaudi, Turin, 1975 e G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, Pratiche, Parma, 1977.

da) de que num remoto futuro, quando a consumação do pensamento dialético estiver completa, tornar-se-á possível uma incorporação não dialética da alteridade, análoga à absorção, já em ação, das sexualidades periféricas numa nova sexualidade normal polimorfa. Então, nessa situação pacificada, "tudo o que nós hoje sentimos relativamente à modalidade do limite, ou da estranheza, ou do não suportável, terá alcançado a serenidade do positivo" e a razão dialética tornar-se-á do mesmo modo incompreensível como o são para nós os comportamentos dos primitivos: "O jogo tão familiar de mirar-nos no outro termo de nós mesmos na loucura, e de debruçarmo-nos para ouvir vozes que, vindas de muito longe, dizem-nos de perto o que somos, aquele jogo, com as suas regras, as suas táticas, as suas invenções, as suas astúcias, as suas ilegalidades toleradas, não será mais, e para sempre, que um ritual cujos significados serão reduzidos a cinzas. Algo como as grandes cerimônias de trocas e de rivalidade nas sociedades arcaicas".[179]

No último decênio de sua vida, Foucault (falecido em 1984), opera uma inflexão no próprio pensamento. Passa da análise dos procedimentos de transformação dos seres humanos em objetos à da sua transformação em "sujeitos" (no duplo, divergente, sentido da sujeição e do tornar-se senhor de si), da vontade de poder à da verdade, dos temas encontrados na idade moderna a questões já "problematizadas" na antiguidade grega e romana. O indivíduo, capaz de organizar a própria existência e de lhe dar significado, representa agora o nó principal da reflexão de Foucault, que não cai todavia numa perspectiva individualista, neoliberal ou anárquica-libertária. O Estado moderno, Ocidental, de resto, conhece

179. Foucault, "La follia, l'assenza d'opera", cit., p. 627.

bem a questão da individualidade, já que não cessa de produzi-la, entrelaçando-a, porém, indissoluvelmente com formas de totalização. Absorve, com isso, técnicas mais remotas de controle das pessoas, cuja origem remonta ao "poder pastoral" da Igreja, orientado à salvação dos indivíduos mais fracos, da última "ovelhinha do rebanho", ainda que a custo do sacrifício do "pastor", do chefe. Tanto a Igreja quanto o Estado moderno são obrigados a conhecer a interioridade dos indivíduos e a organizar a sua verdade "*singulatim*". O *Welfare State* não se interessa certamente pela salvação da alma dos cidadãos, mas pelo seu bem-estar e proteção contra todas as intempéries da vida. De tal modo permite-lhes, todavia, que se dediquem sobretudo aos próprios objetivos privados.

Por quais caminhos o sujeito moderno pode, ao mesmo tempo, escapar do paradoxo da individualização totalizante e abandonar o ilusório refúgio do fechamento em si mesmo, da dimensão contemplativa expressa no "conhece a ti mesmo!"? Como fazer para passar ao campo prático do "governa a ti mesmo!"? Foucault procura agora a resposta no mundo antigo, pagão e cristão. Numa época, percebida como análoga à nossa (em que os códigos morais legitimados pela tradição perderam autoridade e prestígio) não resta a cada um senão recorrer à "cura de si". Na falta de normas socialmente compartilhadas, ele é, com efeito, levado a esculpir a si mesmo como uma estátua, tornando-se legislador da própria vida. Nessa fase um valor exemplar assume, para Foucault, o ideal do sábio estóico da idade romana (Sêneca, Musônio Rufo, Marco Aurélio), que quer transformar-se, com "exercícios espirituais" cotidianos, em obra de arte. A "estética da existência" apresenta-se, portanto, como a única ética digna desse nome, "trabalho" conduzido por todos individualmente, medida que se nos dá – como ensina a filosofia gre-

ga do século IV a.C. – também no gozo dos prazeres.[180] Não se trata mais de impor uma disciplina aos outros por meio dos manicômios, das prisões, das fábricas ou das escolas, mas de submeter-se individualmente a princípios livremente aceitos e longamente meditados. Uma ulterior conquista – de que o pensamento moderno se apodera – é realizada pelo cristianismo. A "cura de si" dos estóicos, o exame de consciência tendente a aperfeiçoar a própria vida, transforma-se no monaquismo dos primeiros séculos da era vulgar num corpo de técnicas para obrigar a "carne" a confessar os seus pecados, para extrair as verdades mais escondidas nas profundezas da própria alma e formulá-las com clareza, auto-acusando-se diante de Deus, que tudo vê e compreende. Com o objetivo de transcender a si mesmo, purificando-se das escórias terrenas, o cristão deve para tanto "indagar-se para saber quem é, o que sucede no interior de si mesmo, os erros que pode cometer, as tentações a que está exposto. Mas, o que é mais importante, cada um deve dizer essas coisas aos outros, testemunhando, assim, contra si mesmo".[181] Expor-se ao olhar de Deus torna transparente não tanto a fantasmagórica essência do sujeito, quanto as "tecnologias do eu", os mecanismos anônimos da sua ininterrupta construção.

180. Cf. Id., *La cura di sé* (1984), Feltrinelli, Milão 1985; Id., *L'uso dei piaceri* (1984), Feltrinelli, Milão, 1985.
181. Id., "Interview de Michel Foucault" (1981, publicada em 1984), in *Dits e écrits*, Gallimard, Paris 1994, IV, p. 659.

Mas, construir a si mesmo, na forma da identidade, da coerência, da máxima consciência e vigilância moral é verdadeiramente importante? Disso duvida, mesmo servindo-se de um outro gênero de exercícios espirituais, o filósofo inglês Derek Parfit. Na sua perspectiva "reducionista", com efeito, *identity does not matter*, a identidade pessoal não é o que importa, não é o que nos deve preocupar. Ela somente me interessa enquanto meio para um fim, que consiste em assegurar de qualquer forma a minha continuidade psicológica (e não somente como pessoa física, mas também, digamos, como lembrança incorporada à memória dos outros).

Não mais se preocupar com a identidade é apresentado por Parfit, seja como libertação da angústia diante da morte e das conexas inevitáveis preocupações centradas exclusivamente sobre si mesmo, seja como simultâneo reforço do sentido de solidariedade com os outros: "Se deixássemos de pensar que o que conta é a nossa identidade, este fato poderia influir sobre algumas das nossas emoções, por exemplo, a nossa atitude diante da velhice e da morte". Com uma espécie de *consolatio* estóica, Parfit acrescenta que, se, ao invés de dizer: "Estarei morto", dissesse "Não haverá nenhuma experiência futura que esteja ligada de algum modo às minhas experiências presentes", tal reformulação do meu pensamento e atitude, "lembrando-me o que comporta o fato da minha morte, torna-a para mim menos deprimente". Não pensar na identidade como permanência de mim mesmo, mas como desenlace das minhas experiências da continuidade psicológica com o passado, tornaria tudo muito mais simples.

Numa época em que os progressos das biotecnologias, dos transplantes de órgãos, das clonagens, podem transformar em ciência aquilo que antes era *science-fiction*, também a identidade pessoal deixa de estar ligada ao critério da continuidade física do indivíduo completo no tempo e da continuidade psicológica ligada à totalidade da pessoa. É verdade que a identidade não fica, como teria dito Locke, arranhada se me é extirpado o "mindinho". Mas o que aconteceria se o meu cérebro ou parte dele fosse transplantado no corpo de um outro e vice-versa? E o que aconteceria se, mediante uma hipotética máquina, o *teletransporter*, uma réplica exata de mim mesmo fosse reproduzida em Marte (tão "idêntica" que sobre o rosto há também o corte que me fiz esta manhã enquanto fazia a barba)? E se depois, por algum estrago, o eu permanecido na Terra morresse e o de Marte sobrevivesse, qual dos dois seria o verdadeiro eu? Por meio desses experimentos, por enquanto apenas mentais, de duplicação e de produção de replicantes seriais de um eu (*token persons*), chegamos, para Parfit, a admitir que o que tem valor não é a permanência da individualidade enquanto indivisibilidade, mas, justamente, a continuidade psicológica de alguma maneira alcançada através dos mediadores. O critério de tal tipo de continuidade (*relação* R) substitui, assim, o da identidade pessoal: "O que conta é a *relação* R. R, é a conexão e/ou a continuidade psicológica devida ao tipo justo de causa".

O sereno abandono da identidade pessoal produz uma efetiva emancipação dos medos, dado que – cessando de mirar para a imortalidade – ganha-se uma maior plenitude de sentido. Ele é comparável a um paradoxal sistema zen para encontrar a si mesmo. Acontece, em outros termos, algo de análogo ao arremesso de uma flecha quando não somos mais obcecados pela premente vontade de fazer

mira e acaba-se assim – pelo fato mesmo de estarmos completamente relaxados e não concentrados – por atingir efetivamente o alvo. Traduzido ainda em outros termos, poder-se-ia dizer: não pense na identidade, tanto é a identidade que pensa em você mesmo. Tal atitude permite-nos assim sair de um longo pesadelo: "Quando acreditava que a minha existência fosse aquele fato ulterior, sentia-me aprisionado em mim mesmo. Minha vida parecia-me um túnel de vidro no qual, ano após ano, movia-me sempre mais velozmente, e ao final do qual havia escuridão. Quando mudei de opinião, as paredes do meu túnel de vidro desapareceram. Agora vivo ao ar livre. Há ainda uma diferença entre a minha vida e a dos outros, mas uma diferença menor. Os outros me estão mais próximos. Interesso-me menos pelo que resta da minha vida e interesso-me mais pela vida dos outros".[182]

182. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford Univ. Press, 1984.

capítulo 8

Os vínculos da tradição

A viagem da vida: Blumenberg e as metáforas

A eficaz metáfora do tunel introduz-nos num campo de problemas contíguos. Tradicionalmente, as metáforas são consideradas ou um ornamento retórico, um floreio da linguagem, ou então um vestíbulo do pensamento conceitual. O termo metáfora (de *metaphorè*, que, em grego, quer dizer transferência, transporte) indica conjugar, mediante deslocação, o que está distante. Há metáforas mortas, tornadas conceitos, que utilizamos sem aperceber-nos – segundo a comparação de Nietzsche – como as moedas cujas imagens se apagaram com o uso e que passam a valer somente pelo metal. Há também metáforas vivas (cujo papel foi assinalado por Paul Ricoeur), continuamente produzidas pela linguagem normal ou poética. Elas lançam ousadas pontes entre noções que não estamos habituados a ver unidas.

Os que, pelo contrário, subordinam a metáfora ao problema do conhecimento, consideram-na uma forma inferior ou espúria de pensamento, que funciona como batedor para o pensamento puro, claro e distinto. Hans Blumenberg procura quebrar o nexo instituído entre pensamento aconceitual e pensamento conceitual, de maneira a não considerar as metáforas como mero *introito* à racionalidade, tablado

provisório para erigir conceitos.[183] Coligando-as ao husserliano "mundo da vida" (trama não refletida de estruturas de pensamento, de sentir e de crer, que adquirimos e que fazem de pano de fundo à nossa consciência), ele restitui-lhes sua autonomia. O mundo da vida é a esfera do que não é explicitamente tematizado, que permanece no fundo e permite ao que, de quando em quando, dizemos e pensamos sobressair sobre o não dito ou sobre o impensado. Qualquer afirmação nossa tem, pois, sentido porque corta na perspectiva de um universo simbólico simplesmente pressuposto. Enquanto os conceitos têm a ver, pois, com a consciência focalizada, as metáforas, ao contrário, referem-se ao mundo da vida, são golpes de luz transversal que iluminam nexos significativos não analisáveis diretamente. Exprimem orientações, modalidades de voltar-se para a experiência não destinadas a precipitar em cristais conceituais. Os conceitos puros pagam o privilégio da sua relativa clareza e univocidade, com uma perda da multiplicidade de sentidos do mundo da vida. Ou seja, todas as vezes que pensamos algo de preciso, conseguimos, certamente, a vantagem de ver claro e distinto com os olhos da mente, mas ao mesmo tempo, cortamos todas as possíveis conexões de sentido com o que resta no fundo do quadro. As metáforas gozam, pelo contrário, da ambígua vantagem, no que concerne ao conhecimento, de ter um âmbito de referência extremamente vasto, de poder, no limite, conectar-se com o mundo da vida em toda a sua extensão, mas pagando este benefício com uma imprecisão maior. Por esse motivo tende-se a suprimi-las da filosofia e a julgar que não convém usá-las como se

183. Cf. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia* (1960), Il Mulino, Bolonha, 1960; La *leggibilitá del mondo* (1981), Il Mulino, Bolonha, 1984.

constituíssem uma mancha impura no adamantino universo dos conceitos. Na realidade, nem mesmo o pensamento mais abstrato pode deixar de recorrer às metáforas, por mais que não se reduza completamente a elas. Há, com efeito, aquelas definidas por Blumenberg como metáforas absolutas, indeduzíveis e irreconduzíveis a outras metáforas ou idéias, e as metáforas derivadas.

As metáforas absolutas exprimem orientações não passíveis de decomposição ulterior, como a atitude que cada um tem na arriscada viagem da experiência. A metáfora da *navigatio vitae* implica, portanto, que há os que escolhem ser atores na própria existência e os que, ao contrário, menos propensos a arrostar os perigos, preferem ser antes espectadores que atores.[184] O elemento do desconhecido, do que nos espera, do risco, é justamente o aspecto que caracteriza tanto a metáfora da *navigatio vitae*, quanto o surgimento dos mitos. Dado que cada um tem pela frente um caminho que nunca poderá conhecer de antemão, surge a idéia de que a própria rota, a navegação empreendida traga conselho, que se forme graças a ela, uma experiência. Em português, o vocábulo "*experiência*" é, nesse caso, menos rico do que em outras línguas. Em alemão "experiência diz-se *Erfahrung*, palavra que traz a raiz *fahren*, "viajar". Por isso ter experiência significa viajar ou, por extensão, navegar. Corresponde ao paradigma de Ulisses, o herói que muito viajou e sofreu e que, por isso, é capaz de dirigir a sua perigosa rota, através de todos os obstáculos divinos e humanos que se-lhe interpõem.

No passado, a experiência se acumulava. Hoje, pelo contrário, estamos numa situação em que – mudando rapi-

184. Id., *Naufragio con spettatore* (1979), Il Mulino, Bolonha, 1985.

damente as coisas – os ensinamentos do passado perdem peso, tornando indeterminadas também as expectativas do futuro. A idade moderna, marcada pelo aparecimento do "homem copernicano", assinala o fim das seguranças teológicas, fundadas (no que concerne ao nosso mundo) no Livro por excelência, na Bíblia. É uma época que inaugura a rebelião e a "auto-afirmação" do homem perante a submissão às autoridades que se reclamam sobrenaturais, que acende o desejo do novo, que leva à realização de viagens de descobrimento em terra desconhecida (não apenas em sentido geográfico, mas também como circunavegação do *globus intellectualis* ou projeção para o mundo do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, dos astros e dos micróbios).

Também o mito constitui para Blumenberg – um dos protagonistas do chamado *Mythos-Debate*, junto com Manfred Frank e com Karl-Heinz Bohrer – uma estratégia para enfrentar o desconhecido, para resistir à angústia amorfa e sem nome provocada nos homens pelo superpoder da realidade. O mito despotencializa, com efeito, o seu "absolutismo" inventando explicações para o inexplicável, tornando, assim, o mundo mais familiar. Por isso a antítese entre mito e razão não aparece logo. Ela é "uma invenção tardia e negativa, porque renuncia a considerar a função do mito, na superação do estranhamento arcaico do mundo, como uma função ela também racional, por mais oportuno que pudesse parecer, uma vez realizado o trabalho, o desaparecimento dos seus meios [...]. O próprio mito é um pedaço de incomparável trabalho do *logos*".[185]

Reconhecemos que alguma coisa é um mito quando nela não mais acreditamos, quando as retaguardas do mun-

185. Id., *L'elaborazione del mito* (1979), Il Mulino, Bolonha, 1991, p. 75, 35.

do da vida não mais fornecem alimento suficiente ao nosso pensamento.

"Ninguém conhece a si mesmo": Gadamer e a hermenêutica

Blumenberg é um adversário da "secularização". Não acredita, no caso, que o pensamento moderno esteja em relação de continuidade com o medieval, no sentido que as idéias "laicas" elaboradas no seu âmbito sejam uma tradução ou uma adaptação de dogmas teológicos ou metafísicos precedentes. O "homem copernicano" introduziu no seu mundo novidades inauditas e, interrompendo as ligações com a tradição, deixou realmente o passado livre para passar, abrindo o "novo tempo", *Neuzeit*, ou seja, a modernidade. Para Gadamer, ao contrário, nunca podemos nos livrar da tradição. A consciência do indivíduo não constitui, com efeito, um centro auto-suficiente, isolado com relação à realidade da história que o circunda: faz parte do mundo, com o qual se comunica por meio da linguagem. Interpretamos os acontecimentos somente no interior do horizonte determinado pela nosso pertencimento a uma tradição, aos seus específicos – e antes inexplicáveis – pressupostos. O nosso entendimento não é, portanto, nunca logicamente puro, neutro, incondicionado. Tal como para o último Wittgenstein, também para Gadamer é ilusório imaginar que a nossa alma é como uma *tabula rasa* livre de condicionamentos ou de certezas pregressas: "Quem quisesse duvidar de tudo, não chegaria nem mesmo a duvidar. O próprio jogo de duvidar pressupõe já a certeza [...]. A criança aprende, porque acredita nos adultos. A dúvida vem *depois*

da crença"[186] Compreende-se alguma coisa somente porque dispomos já da sua "pré-compreensão" , ou seja, de uma idéia acolhida que nos aponta e orienta, pelo menos até quando não somos levados a procurar ulteriormente, a aprofundar essa noção não refletida porque, entrementes, tornou-se problemática e insatisfatória. O "círculo hermenêutico" mostra justamente como opera tal pré-compreensão do todo, enquanto antecipação provisória do articulado conhecimento das partes, o qual – uma vez ocorrido – modificará a imagem do conjunto, num processo recorrente e nunca acabado de sucessivas retificações e aberturas.

A historicidade significa, em primeiro lugar, que toda pré-compreensão é um preconceito e, generalizando, que a tradição é uma rede de preconceitos. Mas "pré-juízo" não equivale a juízo falso, a algo de intrinsecamente negativo: sempre se julga, e necessariamente, de um ponto de vista próprio limitado, antes ainda de ter compreendido mais a fundo uma questão. Ninguém é isento de pré-juízos: "Quem pensa estar seguro da própria liberdade dos preconceitos fundando-se na objetividade do método e negando o próprio condicionamento histórico sofre, depois, a força dos pré-juízos que o dominam de modo inconsciente e incontrolável, como um *vis a tergo*. Quem não quer reconhecer os juízos que o determinam, não saberá ver nem mesmo as coisas que à luz destes aparecem".[187]

Na procura de vítreas transparências, o Iluminismo desacreditou a idéia de pré-juízo, declarando-lhe guerra: "As-

---

186. I. Wittgenstein, *Della certezza* (1950-51), Einaudi, Turin, 1978, proposições 115 e 160, p. 22, 29.
187. H. G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), Bompiani, Milão, 1983, p. 417.

sim fazendo, ele realizou também uma espécie de liberação, uma emancipação do espírito. Se, porém, daí se retira a conclusão de que é possível tornar-se transparente a si mesmo, soberano no próprio pensar e agir, então erramos. Ninguém conhece a si mesmo. Trazemos impresso conosco desde sempre um traço, e ninguém é uma folha em branco".[188]

Todos nós somos indelevelmente marcados pelo que herdamos e pelo que absorvemos da tradição. Mesmo querendo, não podemos, portanto, nos depurar dos nossos prejuízos e dos pré-condicionamentos históricos, não podemos apagar o que a história escreveu sobre a "folha" da nossa vida: podemos somente reescrevê-la, reelaborá-la incessantemente. Não atingiríamos de fato, no caso da eventual evaporação dos prejuízos, verdades eternas: alcançaríamos, pelo contrário, o puro vazio mental. Eliminados os traços, desaparecidas as impressões da tradição, não sobra nada. O importante é não permanecer ligado obstinadamente ou presunçosamente aos prejuízos: "O discurso não é um puro e simples desembuchar dos nossos prejuízos, mas põe-os em jogo, expõe-os às nossas dúvidas, como à réplica do outro [...]. A simples presença do outro que aparece à nossa frente ajuda, antes ainda que este tome a palavra para replicar, a descobrir os nossos prejuízos e a nossa parcialidade, a nos desfazer deles".[189]

Existem além disso "prejuízos legítimos", que deveriam ser reivindicados, como os relativos à "autoridade" ou à "tradição". Entre razão e tradição, sobretudo, não existe, em absoluto, a inimizade que o Iluminismo quer nos fazer

---

188. Id., in: *Dialogando con Gadamer*, org. por C. Dutt, Cortina, Milão, 1995, p. 17-8.
189. Id., "Ermeneutica e decostruzione", in: *Verità e metodo* 2 (1986-93), Bompiani, Milão, 1996, p. 296-7.

crer, dado que identifica a tradição com a cega submissão a autoridades indemonstráveis e arbitrárias: "Mesmo a mais autêntica e sólida das tradições não se desenvolve naturalmente em virtude da força de persistência do que uma vez ocorreu, mas tem necessidade de ser aceita, de ser adotada e cultivada. Ela é essencialmente conservação, aquela mesma conservação que opera ao lado e dentro de toda mudança histórica [...] Até mesmo onde a vida se modifica de maneira tempestuosa, como nas épocas de revolução, na pretensa mudança de todas as coisas, conserva-se do passado muito mais do que se imagina, e solda-se junto ao novo, adquirindo uma validade renovada".

Mais do que libertar-nos da tradição considerada como um peso, é preciso redescobrir sua riqueza íntima, pelo fato de nunca ser nem unívoca nem fechada: "O que preenche a nossa consciência histórica é sempre uma multiplicidade de vozes, nas quais ressoa o passado. Somente na multiplicidade de tais vozes o passado existe: isso constitui a essência da tradição da qual somos e queremos nos tornar partícipes".[190] Sentir a nós mesmos como pertencentes a uma história implica o reconhecimento de outras histórias e de outras pessoas, deixar que vozes diversas e discordantes contraponham-se no interior de cada um de nós e assim o delimitem. Somente compreendendo a alteridade em nós mesmos, colocando-nos à prova, estamos em condições de alargar o nosso horizonte e, vice-versa, de nos definir e individualizar. Com efeito, justamente porque o nosso horizonte é circunscrito, ele pode, a seguir, ser estendido. Compreender significa provocar uma "fusão de horizontes", justamente porque a verdade não é monológica, mas dialógica, porque

190. Id., *Verità e metodo*, cit., p. 330-3.

não desvela algo que preexiste, mas o resultado do entender e do interpretar em comum. Numa ótica similar, a história e a arte geram conhecimentos validíssimos, apesar de privados da rigidez do método científico. Mais próximas do "jogo" (cujas regras se impõem aos participantes sem, por isso, inibir sua capacidade de inovar dentro de contextos dados), ambas permitem compreender o mundo como reelaboração descontínua de vividos na qual insere-se ativamente a própria atividade, considerando-se parte de uma mais geral *Wirkungsgeschichte*, de uma "história dos efeitos" que não diz respeito a fatos nus, mas a acontecimentos já interpretados por outros, objetos impregnados de subjetividades e subjetividades mediadas por objetividade.

A mitologia branca de Derrida

Também Jacques Derrida, ainda que de outra maneira, considera não necessário abandonar os condicionamentos da tradição em favor do Autêntico e do Originário que se ocultam por trás da variedade dos fenômenos. Para ele – diferentemente de Blumenberg – não há "metáforas absolutas" precedendo o pensamento conceitual. Nenhuma metáfora é, com efeito, capaz de sair do círculo mágico da "metafísica", da "mitologia branca, que representa e reflete a cultura do Ocidente" (aquela na qual o homem branco toma o próprio pensamento como se fosse a forma universal da racionalidade). A metáfora não pode escapar do conceito. Faz parte necessariamente do cortejo das suas antinomias metafísicas: de sentido próprio e não próprio, de substância e acidente, de pensamento e linguagem ou de inteligível e sensível. É, pois, interna ao próprio pensa-

mento filosófico em seu incansável e sempre inacabado proceder do figurado ao próprio, que não chega nunca a superar o mito, a desvelar alguma coisa, a mostrar a verdade nua. Toda revelação é, conjuntamente, um novo velamento. Quem não o compreende e quer encontrar o sentido próprio por trás do sentido figurado recai na "metafísica da presença", acredita que a verdade se manifesta "em pessoa", diante dele. As metáforas não se desgastam no sentido de uma dissolução final no conceito, ainda que compensado pelo pulular contínuo de metáforas vivas e potentes, mas de uma acumulação e de um empréstimo contínuo. Deslocam-se assim circularmente, saem e entram no horizonte perceptivo do pensamento, representando o Outro ineliminável da conceitualidade. Também a dimensão conceitual, conseqüentemente, não desaparece, a não ser transitoriamente, na própria metáfora, sua permanente reserva de sentido.[191]

A "metafísica" – a partir das origens da filosofia ocidental até Husserl – associa a verdade à imediata presença do ser na consciência, enquanto significado que se revela ao sujeito na forma privilegiada da palavra. Com a vitória do "fono-logo-centrismo" a escritura aparece como letra morta, degradação do falado.[192] Derrida reivindica, ao contrário,

191. J. Derrida, "La mythologie blanche", in: *Poétique*, 1971, 5, p. 1-52, em particular p. 4, 52 (agora em *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972).

192. Cf. J. Derrida, *La scrittura e la diferenza* (1967), Einaudi, Turin, 1971; Id., *Della grammatologia* (1967), Jaca Book, Milão, 1969; Id., "La farmacia di Platone", in *La disseminazione* (1972), Jaca Book, Milão, 1972. Poder-se-ia, de maneira banal, objetar: a escrita não é talvez mais permanente e "presente" do que a palavra que some depois de ter sido pronunciada? E depois, porque a escrita, o "arqui-

a supremacia da escrita, já atacada por Sócrates em *Fedro*. Ela é, com efeito, objetividade que transcende o sujeito, a voz da consciência, traço que subsiste depois da morte dos indivíduos. Os signos remetem-se simultaneamente a eles mesmos e a outra coisa que eles mesmos, a um corpo aberto de textos e situações a serem interpretadas num infinito jogo labiríntico de respostas, desvios, disseminações, descartes, demoras, repetições e deferimentos, dos quais não se sai ("*difference*"). De todo texto ou situação interpretada não podemos, pois, compreender por inteiro. Ou melhor, a absoluta transparência os destruiria, subtraindo-lhes aquele excesso de sentido que ultrapassa a presença imediata e que ultrapassa os confins do *logos*. Identidade e diferença ("*difference*"), auto-referência e alusão, se implicam, com efeito, originariamente e de maneira mútua, enquanto os próprios signos da escrita constituem a presença de uma ausência. Sobretudo, num mundo em que a coleta e registro de informações e de textos está se tornando monumental, nenhuma experiência pode se tornar saturada, assim como nenhuma interpretação, exaustiva: dando adeus às pretensões de reconstrução sistemática e unitária do sentido, todo texto pode ser "desconstruído", de maneira a mostrar o tecido cerrado de remetimentos e deferimentos que não conduzem, porém, a nenhum original, a nenhum ser como presença pura. Gadamer lembra ter-se salvado da dissolução da dialética por meio da saída de segurança do diálogo, ao passo que Derrida, diz ter escolhido o caminho da desconstru-

texto", deveria preceder o falado? O argumento de que a palavra pressupõe o "espaçamento" entre letra e letra não pressupõe, por sua vez, o isolamento e a escolha, historicamente situáveis, dos sinais específicos, no interior de um alfabeto construído?

ção, em que a unidade de sentido não se dissolve "no vivo colóquio, mas na trama das relações de sentido que está na base de toda fala".[193] O termo "desconstrução", agora em moda, sobretudo na cultura norte-americana, não deve, todavia, ser entendido como desejo iconoclástico de impossível destruição do *logos*, mas como vontade de desarticular o sistema de remetimentos, de "deslocar a unidade verbal" de modo a torná-la menos anquilosada e mais consciente dos próprios condicionamentos, ou seja, do que a impede de conseguir a verdade e a autenticidade absolutas.[194]

Tal como a "carta roubada" do conto de Poe (examinado, através de Lacan, em *Le facteur de la vérité*, de 1975), a evidência é a coisa mais escondida e o excesso de evidência obscurece. As trevas nunca se dissiparão, mesmo porque a "violência da luz" não constituiria uma vitória. Como bem sabiam Platão e Hegel, na pura luz vê-se tanto quanto na mais total escuridão. Somente as diferenças, as nuances, as comparações permitem ver e compreender (sobretudo fora da metafísica e da metáfora da luz e da presença). E dado que a metafísica procedeu ao "cancelamen-

193. H. Gadamer, "Decostruzione e interpretazione", in: *aut-aut*, 1985, 208, p. 7.
194. Os interesses de Derrida, recentemente até se ampliaram numa direção principalmente "reconstrutiva" e política. Ocupou-se assim dos motivos da adesão de Heidegger ao Nacional-Socialismo, do significado do pensamento de Marx, numa fase em que o seu pensamento parece atingido pelo colapso dos regimes socialistas do Leste, do papel da Europa hoje em sua projeção para a civilização mundial, da amizade ou da hospitalidade; cf. J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione* (1987), Feltrinelli, Milão 1989; Id., *Oggi l'Europa* (1991), Garzanti, Milão, 1991; Id., *Gli spettri di Marx* (1993), Cortina, Milão 1994 e Id., *Politiche dell'amicizia* (1994), Cortina, Milão, 1995.

to da pista", impõe-se agora a tarefa de proceder à sua "utrapassagem". Mas isso não é possível por meio de um "salto". A longa despedida da metafísica não a destrói: mantém-se invencível no fundo, mostrando suas infinitas ramificações nos nossos modos de pensar, de sentir e de agir. Não podendo conseguir uma imagem mais fiel do mundo irredutível à pura presença (enquanto heideggerianamente, o ser subtrai-se ao dar-se), a filosofia resulta "parasitária" com relação à sua tradição metafísica. Apenas está em condições de mostrar-lhe as hesitações, as ambigüidades, as reverberações e os deslocamentos.

capítulo 9

Vida ativa

Arendt: pensar, querer, julgar

Examinando as catástrofes produzidas pelos totalitarismos do nosso século e a conseqüente, ulterior, degradação da política, Hannah Arendt procurou suas raízes profundas no progressivo revolvimento da "vida da mente", na distorção sofrida pelas nossas três irredutíveis faculdades: o pensar, o querer e o julgar. Na base desse invisível desastre histórico está a separação moderna de teoria e práxis, pela qual considera-se o agir mera aplicação de um conceito ou de um projeto já autonomamente elaborado pela teoria. Quando a vontade se transforma em braço secular do pensamento, acaba todavia por se tornar cega. Por sua vez, a pura contemplação, depois de ter afirmado por milênios a própria supremacia, é obrigada a declarar a sua impotência. O prevalecer da moderna convicção de que o homem conhece somente aquilo que faz, conduz logo ao definitivo privilegiamento do operar e à complementar desvalorização de toda forma de pensamento que não se traduza imediatamente em ação. Ao sustentar que "os filósofos limitaram-se, até agora, a interpretar o mundo, quando do que se trata é de mudá-lo", o Marx da décima primeira das *Teses sobre Feuerbach* legitima, contra as suas próprias intenções, uma avalanche de preconceitos.

Deixa acreditar que interpretar o mundo constitui um luxo, que o pensamento é um parasita e que basta a ação revolucionária para revelar o novo mundo encerrado na crisálida do velho. Dando maior ênfase ao valor do "trabalho", entendido como modificação do mundo e automodificação do homem, Marx contribuiu também para cancelar a distinção, clara aos antigos, entre *poiesis* e *praxis*, entre o operar ou fazer (produção de um mundo artificial de coisas) e o agir ("única atividade que põe em relação direta os homens sem a mediação de coisas materiais"). O fazer dá lugar ao *homo faber*, capaz de controlar a realidade mediante a técnica; o agir à vida política, ou *vita activa*, como a chamavam os latinos. Dever-se-ia acrescentar que a *práxis* e o agir são considerados, de Aristóteles a Hegel, uma forma de conhecimento: aquela que cuida dos acontecimentos humanos e naturais na sua mutabilidade, não captável por meio de leis ou esquemas rigorosos e *a priori* (mas que possuem todavia consistência, quando menos porque a regularidade do mundo humano é assegurada pelo fato de que estamos rodeados de instituições e coisas mais duráveis do que a atividade que as produziu). A ciência, pelo contrário, ocupa-se das "coisas que não podem ser diferentes do que são", dos entes matemáticos ou da astronomia, que – justamente enquanto imutáveis e eternos – podem tornar-se objetos da teoria.

Ao reivindicar o papel da política, Hannah Arendt recupera a tradição do pensamento ciceroniano, que punha a *vita activa* até mesmo acima da vida contemplativa, tanto que os romanos empregavam como sinônimos "viver"e "ser entre os homens (*inter homines esse*)".[195] Se a política é, pois,

195. H. Arendt, *Vita activa* (1958), Bompiani, Milão, 1964, p. 13-5.

inter homines esse, a sua essência descobre-se justamente nesse "entre", no otimizar a relação recíproca dos indivíduos e grupos tendo interesses e projetos diferentes. A política, tal como a ação, é, com efeito, plural, sempre pressupõe os outros: "funda-se sobre o dado de fato da pluralidade dos homens [...], trata da convivência e comunidade dos *diversos*".[196] Nesse sentido, ela respeita a multiplicidade dos pontos de vista e a sua não componibilidade, recusando a intimação para achatar todas as opiniões sob a férrea ditadura de uma pressuposta verdade incondicional que eliminaria seu caráter obtusamente parcial. À política, pois, é constitutivamente necessária a "liberdade", o agir autonômo dos indivíduos enquanto capacidade de dar início a alguma coisa de novo, de não previsto pelos mecanismos causais do mundo. A liberdade é, nas palavras de Kant, aquele "milagre do mundo fenomênico" que introduz o não existente no existente. Não se é, porém, livre somente quando se age: "Desgraçadamente, à diferença do que se costuma pensar sobre a proverbial independência da torre de marfim dos pensadores, nenhuma outra faculdade humana é tão vulnerável, já que é, de fato, muito mais fácil agir em condições de tirania do que não pensar".[197]

Sendo encarregada de prefigurar ativamente um futuro sempre mais aberto, a vontade assumiu, de toda forma, na idade moderna, um papel dominante. A percepção da acrescida indeterminação do futuro agudece a necessidade de especificar e visibilizar em formas reconhecíveis por todos os principais objetivos políticos. Favorece assim o sur-

196. Id., "Che cos'é la política?" (fragmentos dos anos cinquenta, publicados em 1993), Comunità, Milão, 1995, p. 5.
197. Id., *Vita activa*, cit., p. 349.

gimento de ideologias e de utopias radicais, que mobilizam tanto mais maciçamente as populações quanto mais difíceis e incertos são os objetivos a alcançar. Justamente porque, em geral, as pessoas são obrigadas a uma íntima solidão, incapazes de conceber planos de vida sensatos, os regimes totalitários exercitam sobre elas uma atração que as induz a submeterem-se sem reservas. Tal poder parece salvífico, justamente, ao fazer esquecer as diferenças, essenciais à política. Sob a máscara da solidariedade de raça, de nação ou de classe, o terror fixa ulteriormente tal atomismo, exigindo uma incondicional fidelidade ao partido ou à pátria de pessoas sem vínculos sólidos com familiares ou amigos: "A principal característica do homem de massa não é a brutalidade e a rudeza, mas o isolamento e a falta de relações sociais normais". A ética do sacrífico, propagandeada e imposta, não faz apelo, portanto, à abnegação como virtude, "mas como sentido da nenhuma importância do próprio eu, da sua sacrificabilidade".[198] Exige-se dos indivíduos a obediência automática, a regressão ao reino animal, à pura vida biológica, a uma condição em que a cadeia de comando permaneça sólida e indiscutível. Como lembra Elias Canetti, "a ordem é mais antiga do que a linguagem, de outra maneira os cães não poderiam conhecê-la. O adestramento dos animais funda-se justamente no fato que eles, mesmo ignorando a linguagem, aprendem a compreender o que deles se exige [...]. O poder de comando não deve ser posto em dúvida; se se enfraqueceu, deve estar pronto a se reafirmar com a luta. No mais, tal poder continua a ser reconhecido por muito tempo. Surpreende

198. Id., *Le origini del totalitarismo* (1963), Comunità, Milão, 1967, p. 439, 437.

notar quão raramente exigem-se novas decisões: bastam os efeitos das decisões já habituais. Nos comandos revivem as batalhas vitoriosas, todo comando levado a efeito renova uma velha vitória".[199]

Tanto o totalitarismo quanto a perda de significado da existência nas democracias contemporâneas são o produto dos automatismos e da passividade de todas as três faculdades: do pensar, que não consegue compreender o sentido dos acontecimentos; do agir, que fracassa no confronto coletivo das diferenças politicamente relevantes para a consecução da "vida boa"; do "julgar", cuja fraqueza se manifesta na falta de penetração, na incapacidade freqüente de discriminar.

O julgar é a "raiz comum" do pensar e do agir, a tentativa de lançar uma ponte entre eles. Representa "o misterioso talento da mente, em virtude do qual são conjugados o geral, que é sempre uma construção da mente, e o particular que é sempre dado à experiência pelos sentidos". Analogamente ao "gosto" no campo da estética – que se afirma quando faltam os pretensos critérios objetivos da beleza – também a faculdade do juízo, para determinar o seu objeto, não pode recorrer aos instrumentos e aos métodos prefixados em uso no pensar. Tal como o "juízo reflexivo" formulado por Kant (que avalia os particulares sem subsumi-los nos conceitos gerais), no juízo político elaborado por Arendt a reflexão conserva o seu originário significado ótico, quase de um ricochetear do juízo, que retorna sobre si mesmo para logo ser novamente reenviado sobre o seu objeto. Com uma diferença de entonação com relação ao "cír-

199. E. Canetti, *Massa e potere* (1960), Rizzoli, Milão, p. 331, 333.

culo hermenêutico", essa forma de juízo não se furta, porém, da responsabilidade de tomar posição. O antídoto aos erros, sempre à espreita, é fornecido, por compensação, pela declarada disponibilidade para retificá-los na presença de argumentações convincentes. Sem o juízo, o pensamento não passaria de uma estática e inerte contemplação. Mas "a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a atitude de discernir o bem do mal, o belo do feio". As monstruosidades cometidas por Eichmann nos campos de extermínio – de consciência tranqüila, como se se tratasse de coisas normais – dependem do difuso perecimento da faculdade de julgar, da incapacidade de distinguir entre o bem e o mal, entre o agir e o trabalhar.[200] Quando o juízo se embota, liberdade e autoridade tornam-se igualmente injustificáveis. Os homens não são capazes de instituir relações de cooperação satisfatórias e a mentira e a "banalidade do mal" triunfam incontrastadas.

Habermas: o deserto avança

A "ação comunicativa" – que é uma "interação mediada simbolicamente" – representa em Habermas um modo (diverso do de Hannah Arendt) para reatar as relações entre teoria e práxis e para coordenar as ações dos homens nas sociedades "pós-tradicionais". Nelas, os processos introduzidos pelas *mídias* – dinheiro, poder, organização burocrática – acabaram por acorrentar estreitamente os indivíduos

200. Cf. H. Arendt, *La vita della mente* (1978), Il Mulino, Bolonha, 1987,p. 151, 188-9, Id., *La banalità del male* (1963), Feltrinelli, Milão, 1964.

às suas funções, restringindo-lhes as áreas de autonomia. Ou seja, nele domina uma "razão instrumental", que olha somente para os meios necessários à consecução de fins não justificáveis racionalmente. Depois de gasta a "reserva de gordura da tradição" – que continuava a alimentar o pensamento e a ação, fornecendo-lhes uma espécie de piloto automático – é agora agredido diretamente o tecido conectivo abstrato do "mundo da vida", o universo simbólico compartilhado.

Ele já está corroído pela incurável "doença da tradição" provocada pelo advento da Revolução industrial. Desenraizando dos campos milhões e milhões de pessoas, expelindo mulheres e crianças do âmbito da casa, modificando os modos de pensar e de sentir de todos, o perecimento da tradição tornou híbridos os códigos éticos permanecidos por muito tempo isolados e desenvolveu comportamentos orientados mais para a expectativa de tempos históricos melhores do que para a imitação de ideais santificados pelo passado. As autoridades que detinham precedentemente o monopólio na interpretação das regras morais tendem, assim, a descarregar sobre os indivíduos as responsabilidades de escolher. Há pelo menos dois séculos, assiste-se, com efeito, numa espécie de crescente *deregulation* ética, a uma pluralidade não coordenada e muitas vezes conflitual de fontes distribuidoras de normas. O costume e o hábito deixam assim de representar a base da conduta moral, o paradigma das atitudes que uma inteira comunidade aceita e promove como modelos para partilhar. Passa-se, segundo Alisdair MacIntyre, do sistema das "virtudes" – dos comportamentos coletivos homogêneos e relativamente constantes, motivados por uma tradição reflexa, como podia se apresentar na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles – ao sistema

das preferências individuais. Sua natureza é serem subjetivas, móveis, auto-referenciais, não argumentáveis, orientadas segundo o princípio que na economia se costuma chamar de "soberania do consumidor" (cujas escolhas são indiscutíveis, porque "o cliente tem sempre razão"). No seu âmbito, a exclusiva faculdade de deliberar atribui-se, conseqüentemente, às intuições e às inclinações emotivas do agente. E, dado que os trilhos do hábito não mais nos guiam e o retorno a uma ética de valores amplamente partilhados parece improvável, o melhor a fazer é, segundo MacIntyre, seguir o exemplo de são Bento: nessa época de corrupção, comparável ao final do Império Romano, retirar-se em pequenos grupos para praticar uma moral comunitária na expectativa de que apareça ainda o sol de uma civilização melhor.[201]

Nas sociedades pós-tradicionais nem mesmo a hermenêutica é capaz – como acreditam Dilthey, Gadamer ou Rorty – de revitalizar a experiência, aumentando sua consistência. Sua aridez põe em risco o manancial comum do qual derivam os fluxos de significado e de consciência dos indivíduos, ameaçando a eficácia dos mecanismos de construção da identidade pessoal e coletiva. As *mídias* fizeram um deserto e o chamaram razão. Nesse sentido, a teoria habermasiana constitui uma tentativa de robustecer os agonizantes mundos vitais por meio do *Diskurs*, da ação comunicativa, que retece incessantemente seu desfiado tecido simbólico. Reconstruído racionalmente seja quando destruído pela "racionalidade instrumental", seja quando abalado pelos "terremotos" ocorridos na vasta e enrudecida

201. Cf. A. MacIntyre, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1979.

área dos mundos da vida, que assumem caráter problemático quando são alterados por acontecimentos externos à consciência. Então vacilam e em parte desabam, sem revolver, porém, por completo a percepção que temos da realidade: "Somente um terremoto redesperta nossa atenção para o fato de que tínhamos considerado sólido o terreno sobre o qual hoje estamos e caminhamos. Também nessas situações torna-se incerto somente um pequeno fragmento do saber de fundo, que se separa da sua inclusão em tradições complexas, relações solidárias e competências".[202]

O "Iluminismo", ou melhor, o processo de esclarecimento (*Aufklärung*) da humanidade européia culminante no século XVIII – que na razão entendida hobbesianamente como cálculo introduzia o telos da emancipação – foi o verdadeiro "terremoto" do mundo moderno, aquele que trouxe à luz aspectos antes invisíveis de obviedade do mundo da vida. Mediante o recurso a princípios universais, ele acelerou o metabolismo e a instabilidade dos universos simbólicos derrubando tradições, preconceitos e privilégios. A realização distorcida do *Aufklärung* conduziu, porém, à destruição dos mundos da vida partilhados, levando a consciência a sub-rogá-los por meio de uma penosa, incansável e muitas vezes infrutífera obra de atualização. Nesse contexto, a capitalização ordenada e estável da experiência, a sua previdente acumulação não parece mais praticável, já que ela se inflaciona rapidamente, escorrendo sem cristalizar-se ou sem sedimentar-se suficientemente. O *Aufklärung* produziu, assim, uma "patologização" do mundo da vida e – por contragolpe – das próprias formas da racionalidade, que

202. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1982), Il Mulino, Bolonha, 1986, II, p. 1084.

revelaram aspectos inadequados ou perigosos. Semelhante degeneração não é imputável, porém, ao abuso de poder por parte da razão, mas antes ao seu déficit. O Iluminismo permaneceu um "projeto inacabado", a ser retomado depois de nele ter englobado todos os sucessivos "teoremas anti-iluministas" que tiveram o mérito de assinalar os limites ou os pontos nevrálgicos do impacto nas estruturas sociais. O historicismo e a hermenêutica são, por exemplo, preciosos porque assinalam o quociente de redução, de distorção e de relativização sofrido pelas tendências universalistas e emancipativas, e indicam indiretamente o caminho para reforçar adequadamente as exigências de universalidade e de liberação de todos os homens. Enfatizando na especificidade de situações determinadas segundo parâmetros de espaço e tempo e na circularidade da compreensão, historicismo e hermenêutica perderam de vista, porém, o eixo de avanço cumulativo da história e o respeito pelo universal. Ambos expiam a "desertificação" do mundo da vida, à qual reagem mediante a ênfase posta na fluidez da história e no movimento circular infinito da atividade hermenêutica.

Habermas, ao contrário, manifesta uma sólida confiança na difusão dos processos evolutivos de aprendizagem de normas universais, seja de natureza intelectual, seja moral. Eles aparecem como a única via racionalmente percorrível em vista da emancipação do gênero humano das barreiras dos particularismos que sufocam sua potencialidade. As energias entaladas e comprimidas por uma "modernidade" reduzida a mera razão instrumental deveriam ser, portanto, novamente ativadas pela ação comunicativa, a única capaz de gerar acordos racionalmente partilháveis. Ela daria seu pleno sentido ao processo inacabado do "Iluminismo", fazendo-lhe simultaneamente diminuir a virulência causada pela sua

permanente instabilidade e consentindo-lhe, além disso, abandonar aquele lado de irracinalidade "mitológica" que havia induzido Horkheimer e Adorno a dele desconfiar. Segundo Habermas (que segue aqui os resultados da psicologia evolutiva de Piaget e Kohlberg), deve-se tender para um *Aufklärung* que seja também moral, para um esclarecimento não simplesmente cognitivo, mas prático. Como na educação do indivíduo, também na das sociedades humanas podem-se percorrer sucessivos estágios de desenvolvimento. Uma vez chegados a um nível superior, resulta, a seguir, irreversivel, sobretudo nas sociedades democráticas, o caminho para um nível inferior: seria como mandar um adulto instruído, que freqüentou a universidade, para o primeiro ano elementar, a aprender as quatro operações ou a escrever. Adorno, que havia vivido a passagem da democracia *sui generis* da República de Weimar ao Nacional-Socialismo, não teria certamente aprovado tal perspectiva otimista.

Os repetidos choques telúricos da racionalização colocam o problema de como instituir uma forma de diálogo que torne novamente congruentes entre si as peças dispersas do fragmentado mundo da vida. Isso permanece no fundo, como se fosse de per si privado de autônoma consistência. E, com efeito, constitui "aquela coisa estranha que se desfaz e desaparece diante de nossos olhos ao apenas querermos levá-la adiante pedaço por pedaço".[203] É preciso todavia habituar-se a viver – mais do que em oásis de racionalidade comunicativa ilesa e de intersubjetividade poupada da destruição – também numa espécie de Califórnia dos mundos

203. Id., "Dialettica della razionalizzazione" (1981), in: Id., *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milão, 1983, p. 240.

vitais e dos sistemas simbólicos. Ou seja, há que se aprender a enfrentar não apenas os abalos dos terremotos mais violentos (os que põem a descoberto elementos precedentemente não focalizados pelo mundo da vida), mas também os movimentos menos violentos de ajuste que, sucedendo-se com freqüência, modificam imperceptivelmente, seja as coisas, seja o modo de dirigirmo-nos a elas. A ação comunicativa desenvolve também uma função terapêutica ao reconstruir incessantemente o mundo comum, salvando dos desastres provocados pelo crescimento hipertrófico da razão instrumental. Esta última substitui às ideologias globais do passado a fragmentação da consciência, defraudando-a, assim, da sua força sintética e detonando uma crise que se manifesta em diversos planos: culturalmente, como hemorragia de sentido; socialmente, como anomia e enfraquecimento das relações de solidariedade; individualmente, como série de distúrbios que atinge a personalidade.

Rawls: "loteria natural" e justiça

A ênfase em critérios normativos de caráter universal, que tornem possível uma interação não violenta e não manipulável entre os homens, também se entrelaça alhures com a pesquisa de modelos de sociedade que permitam avaliar os ordenamentos das comunidades históricas concretas. No fundo desses interesses convergentes está a percepção da falta de confiança numa história automaticamente dirigida para o melhor e na emergência de fatores incômodos e de desagregação no interior dos sistemas democráticos. Em seguida à bancarrota do "Deus que fracassou", ou seja, ao desaparecimento do comunismo soviético, e ao término dos

três "decênios dourados" (1960-1990), em que a humanidade ocidental conheceu um bem-estar sem precedentes, parece ter início, agora, uma época de expectativas decrescentes. E uma vez que os ideais de igualitarismo absoluto aparecem, agora, irrealistas, senão funestos, e o Estado social não está mais em condições de distribuir indiscriminadamente recursos abundantes a todos os cidadãos, torna-se imprescindível a tarefa de estabelecer critérios rigorosos para uma mais eqüânime repartição de custos e benefícios. A reformulação do pacto social segundo novos esquemas de cooperação parece ainda mais urgente, num período em que o pleno emprego se apresenta como uma miragem remota e em que as fronteiras dos países mais ricos tornam-se permeáveis a consistentes fluxos migratórios de homens e mulheres provenientes das zonas menos favorecidas da Terra.

O reconhecimento da fragilidade do Estado social e da miséria crescente em escala planetária coloca uma alternativa, à qual logo se mostrou sensível a filosofia política estadunidense. Devem-se atribuir as desigualdades ao acaso, como afirma Robert Nozick, ou é preciso, ao contrário, recusar a "loteria natural", defendendo uma justiça que salvaguarde os grupos e os indivíduos mais fracos, como sustenta John Rawls? Para Nozick, somos todos filhos do acaso, já no instante em que somos concebidos, dado que um apenas entre milhões de espermatozóides fecundou aquele determinado óvulo.[204] Devemos, portanto, ficar atento ao colocar em discussão o papel da acidentalidade, pois, de outra maneira, cortamos na raiz a própria legitimidade da nossa existência. Igualmente arriscado é recorrer a critérios de reequilíbrio e de justiça baseados na

204. Cf. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

comensurabilidade entre os diferentes indivíduos com relação a um pressuposto "bem comum". Os indivíduos são entre eles, de fato, incomensuráveis e o bem comum é uma quimera: sacrificar um indivíduo em vantagem de outros significa simplesmente prejudicá-lo e favorecer os demais. Moral anárquica e conservadora ao mesmo tempo: cada um por si e ninguém por todos.

Combatendo em duas frentes, tanto contra estas versões "libertárias" de individualismo possessivo, quanto contra o utilitarismo velho e novo (de Bentham a Harsanyi), John Rawls inaugura uma renovada tradição contratualista, herdeira do direito natural moderno. Ela se contrapõe, seja à loteria natural, à justificação das normas de justiça a partir de contextos factuais ou históricos, seja ao sacrífico do singular em nome da felicidade do maior número. Devemos nos servir, segundo Rawls, de um metro, para julgar os acontecimentos, que seja externo aos acontecimentos, dado que a unidade de medida não pode medir a si mesma. Para elaborar uma ética e uma política fundadas sobre princípios de valor universal e partilhável é, portanto, indispensável recorrer a modelos transcendentes de origem kantiana, ou seja, a formas que não derivam da experiência, mas estruturam e tornam inteligível a própria experiência. Situar-se fora da história ou da acidentalidade natural significa, portanto, que – ao julgar algo do ponto de vista da ética pública – prescinde-se da infinita variedade das situações, do mesmo modo que o físico, ao formular as leis do movimento, não leva em conta o atrito real.

Se a justiça é comensurabilidade, os cânones para se estabelecer se uma sociedade é justa podem ser elaborados mediante um acordo racional entre os homens. Façamos um experimento mental e imaginemos que cada um deva esco-

lher *a priori* um modelo de sociedade sob um "véu de ignorância" que lhe esconde a própria futura colocação no seu interior. Dado que a sorte poderia reservar-lhe o ponto mais baixo da escala social, cada um tenderá coerentemente a minimizar o risco e a preferir aquela sociedade onde o mais desvantajoso receba, como compensação, o máximo das vantagens. Pondo-se na ótica do espectador imparcial e generalizando a própria escolha, isso significa que ele considerará, conjuntamente, útil e justo para si e para todos um ordenamento social no qual as desigualdades possam ser desfrutadas em benefício dos mais desfavorecidos. Tais critérios de justiça não representam, porém, rígidas e inexoráveis leis de natureza. Constituem, antes, a conseqüência de um possível pacto entre indivíduos, de um contrato capaz de conciliar interesse individual e interesse coletivo.

Contra o weberiano "politeísmo dos valores", Rawls reintroduz, assim, a idéia clássica de uma sua hierarquia. A justiça (preliminarmente definida "a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade é dos sistemas de pensamento") está intrinsecamente conectada à dignidade da pessoa, "bem primário" que não tem preço, ou seja, que não pode ser trocado por nenhum outro. A liberdade, que resume em si todos os bens primários, está "lexicograficamente" sobreordenada à igualdade, ou seja, tem uma validade superior. O "princípio da diferença", por sua vez, sustenta que as desigualdades sociais e econômicas devem ser mantidas somente se direcionados para assegurar os maiores benefícios aos menos favorecidos ou, numa outra formulação, que "todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, riqueza e renda, e as bases do respeito de si – devem ser distribuídos de modo igual, a menos que uma distribuição desigual, de um ou de todos esses valores, não se faça em be-

nefício de cada um; a injustiça, portanto, coincide simplesmente com as desigualdades que não resultam em benefício de todos".[205] Isso significa porém, em termos clássicos, que a conservação da liberdade é mais importante que a eliminação das desigualdades, ou melhor, que, sem a defesa dos "bens primários" a serem distribuídos com justiça, não é possível a redução das desigualdades.

Embora Rawls reconheça que tal critério vale para as sociedades democráticas com escassez moderada, ou seja, não excessivamente oneradas pela pobreza, e que a ordem léxicográfica prevê exceções (ocorrem, com efeito, fases históricas, como a da revolução industrial, em que a liberdade de indivíduos privilegiados é menos importante do que a conquista da igualdade pelos menos favorecidos), pode-se em geral dizer que a primeira manifestação da justiça verifica-se na distribuição da liberdade, o mais fundamental de todos os bens. A *égalité* não é mais a meta cobiçada pela justiça social, assim como não o é a manutenção das desigualdades existentes, a estabilização do acaso. Rawls não só desconfia do caráter estagnante das sociedades igualitárias, como julga-as responsáveis pelos efeitos perversos que induzem a violar a liberdade sem realmente reduzir a tenaz das desigualdades. O "princípio das diferenças" representa, portanto, também uma alternativa moderada à luta de classes, a renúncia à subversão revolucionária de todas as desigualdades existentes.

O projeto de Rawls é uma das mais elaboradas tentativas para pensar o ordenamento das sociedades democráticas, para fixar um ponto de equilíbrio entre a tradição liberal de defesa das liberdades individuais e a democrático-

205. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1972), Feltrinelli, Milão, 1982, p. 67.

radical de promoção das *chances* de vida aos mais desfavorecidos. Ele está convencido de que as desigualdades são em alguns casos positivas, que constituem incentivos, enquanto instrumentos para direcionar os recursos "nas mãos de quem pode fazer o melhor uso social deles".[206] Mas, para ele a justiça está ligada a um princípio de solidariedade e de fraternidade, a um critério tão inexorável de reparação social dos males e dos danos que não recua nem mesmo diante da condenação dos dotes naturais como fonte de alocação dos benefícios sociais. Os "talentos" de cada um não apenas são considerados como uma riqueza coletiva a ser redistribuída no interior da comunidade, mas a sua própria promoção não resulta absolutamente prioritária para a coletividade. Assim, por exemplo, no campo da educação escolar é de justiça que não sejam ajudados os mais inteligentes ou os mais espertos, e sim os menos inteligentes e os mais lentos, que sejam retificadas, conseqüentemente, no que for possível, tanto as desigualdades naturais quanto as provenientes do *background* familiar. Há provavelmente em Rawls, além do fundamento jusnaturalista do pensamento, um sensível patos religioso: o conceito de "sociedade bem ordenada" é, com efeito, explicitamente declarado uma extensão do conceito de tolerância religiosa e uma interpretação do kantiano "reino dos fins".

Como é possível, todavia, manter a solidariedade em regimes democráticos caracterizados pelo pluralismo e pelo individualismo, onde considera-se lícito que cada cidadão e cada grupo pode alcançar a seu modo o que acredita ser um bem? Como estabelecer, em tal contexto, normas que permitam respeitar a divergente multiplicidade

206. Id., "A Kantian Concept of Equality", in: *The Cambridge Review*, fev. 1975, p. 97.

dos valores e dos planos de vida, mantendo uma "neutralidade liberal" em relação às diferenças constatadas, sem com isso destruir o vínculo social e levar todos ao caos? Como pode um Estado conservar a própria estabilidade na falta de valores concretos unificadores e efetivamente partilhados, sem se comprometer com o reconhecimento de modelos abstratos de justiça? Os temas da duração das instituições e da justiça na perspectiva das gerações futuras entrelaçam-se no último Rawls, com a elaboração de um esquema de convivência entre as diversidades obtido mediante o "consenso por intersecção". Toda a sua obra mais recente concentra-se, assim, no esforço para responder à pergunta "como uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, mas profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, pode constitutivamente manter-se no tempo?".[207]

207. Id., *Political Liberalism*, Columbia Univ. Press, Nova York, 1993.

capítulo 10

Olhando para frente

Os horizontes da Terra

Transportando gradualmente o problema do plano da justiça no interior dos Estados para o da relação entre as diferentes populações e culturas do planeta, os críticos de Rawls põem em dúvida os pressupostos fundamentais da sua teoria. Objetam: a “situação originária” do contrato social, na qual os indivíduos aparecem despidos de qualquer determinação histórica, movidos somente pelo cálculo de minimizar os riscos, não pressupõe, talvez, sujeitos dos quais se “dá por descontada a especificidade antecedente”, ou seja, constituída de maneira abstrata, fora de todo vínculo social?[208] E esses indivíduos, preexistentes a toda forma de comunidade, estão verdadeiramente em condições de entrar em acordo, com base em regras dotadas de uma racionalidade neutra, aprendida, além disso, de maneira misteriosa? Os *communitarians* contrapõem, conseqüentemente, ao “atomismo” dos *liberals* (ou ao “individualismo metodológico” dos que consideram que se

208. M. Sandel, “Justice and the Good”, in: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Univ. Press, 1982.

deve partir da perspectiva dos particulares para chegar aos bens sociais como agregado dos bens individuais) a idéia que "viver em sociedade é uma condição necessária", tanto do "desenvolvimento da racionalidade", quanto da possibilidade de cada um tornar-se "um ser plenamente responsável, autônomo". A "necessidade de pertencer" a uma comunidade é, portanto, inseparável tanto da condição de ser titular de direitos, quanto da de cuidar dos próprios interesses privados".[209]

O "diálogo de surdos" que opõe os "comunitários" (Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, em parte Michael Walzer) aos *liberals* ou "universalistas" (John Rawls, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin) versa em primeiro lugar sobre a possibilidade de ancorar os direitos ou em determinadas sociedades, que articulem de maneira especifica as diversas capacidades e expectativas dos indivíduos, ou na humanidade enquanto tal. A questão logo ampliou-se e transformou-se, como que por linhas internas, na do "multiculturalismo", dos critérios a adotar para a convivência entre culturas e etnias diversas, cada uma movida por valores muitas vezes contrastantes (e, no momento, não componíveis). Os problemas precedentes são assim reformulados em grupo: como limitar ou preservar a igualdade e a paridade de acesso aos direitos entre pessoas que pertencem a povos e culturas diversas? Ainda: deve-se proteger as minorias e, mais em geral, os que resultam de qualquer modo desfavorecidos pelo poder de algum grupo dominante, concedendo-lhes benefícios reequilibrantes? E,

209. Cf. Ch. Taylor, "Atomism", in: Id., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1985, p. 190-207.

enfim, uma sociedade liberal – ou seja, que mantém a máxima neutralidade diante do conflito entre valores – deve respeitar também os grupos ou as culturas que não reconhecem os direitos dos outros?

Abre-se, assim, em termos lógicos, uma formidável tensão entre extremos, além do mais, empiricamente inexistentes: a diferença não relacionável e o universalismo monolítico. De fato, existe uma ampla gama de gradações intermediárias, de compensações variadas, de dosagens sutis entre estas duas margens geralmente inaceitáveis (que têm entre si uma relação de complementaridade, como a que se instaura entre o côncavo e o convexo). Como exemplos de tais práticas de retificação pode-se ver como nas sociedades liberais prevalece a propensão a salvaguardar as diferenças com espírito de tolerância e de respeito à alteridade. Gera-se, todavia, no seu interior, um inevitável pedido de limites traduzíveis na interrogação: tolerantes (respeitosas, hospitaleiras e cosmopolitas) até que ponto? Com simetria espelhada ao inverso, também as sociedades fechadas, que escolhem determinados valores como absolutos, são levadas a se perguntar: intolerantes (xenófobas, nacionalistas e integralistas) até que ponto?

O fundo sobre o qual vicejam tais perguntas é constituído pelos processos de "globalização", que continuam a se estender, modificando os nossos modos de ver e de pensar. Menos velozmente, porém, e com impacto psicológico menor do que se pensa. Certamente, o mundo se "restringe", à medida que as suas partes entram em uma trama mais cerrada de relações; a sociedade se "macdonaldiza", mediante a criação de padrões de consumo comuns a todas as latitudes; as elites transnacionais (técnicos, pilotos de aviação, cientistas, artistas, representantes de organismos

internacionais, usuários e vendedores de tele-trabalho) multiplicam-se. Contudo, radicaliza-se, em contrapartida, por parte de muitos povos, culturas e subculturas, a simultânea vontade de separação do contexto planetário. Os modelos mais antigos de convivência e de mentalidade se "desjuntam" sem que os mais recentes se sedimentem no mesmo ritmo. Assumir hábitos ou idéias de origem estrangeira não incide muito nas estruturas profundas da identidade, pelo menos de imediato. O fato de um japonês beber Coca-Cola não o torna um norte-americano, tal como este, ao comer *sushi* não se torna um japonês.

Assiste-se assim ao estrabismo, à divergência entre globalização e fragmentação, à expansão paralela do isolamento centrífugo e da "mundialização" centrípeta. Justamente quando aumenta a taxa de integração entre os contintentes e povos, cresce – com igual ou maior intensidade – o esforço de alguns países e culturas para se desvincular deste abraço percebido como sufocante. Cria-se, assim, uma mistura explosiva de ressentimentos para com as potências hegemônicas, de orgulho étnico, de fanatismo religioso, de tradições ilustres, às vezes, inventadas, de procura de vias alternativas com relação aos "desvalores globais" do progresso incessante, do consumismo ou do individualismo. Muitas civilizações sofrem o trauma do desenraizamento, da "desterritorialização", da perda de contato com o húmus das tradições no qual os seus componentes estavam, até poucas gerações atrás, quase totalmente inseridos. Podemos legitimamente nos perguntar se o renascimento dos chamados "particularismos" e "localismos" não constitui, pelo menos em parte, uma reação à inserção de indivíduos, camadas e povos nas malhas cada vez mais estreitas (e para alguns opressivas) das relações planetárias de interdependência. Alimenta-se, com

efeito, nos que estão menos "preparados", ou menos dispostos a sintonizar-se com um tal sistema altamente coordenado, um agudo e doloroso sentido de inferioridade, fomenta-se indiretamente o repúdio da homologação imposta, a suspeita de um injusto retrocesso, a certeza de uma perda de soberania e de importância na arena internacional. Reage-se, assim, por "excesso de legítima defesa", reforçando desproporcionalmente de maneira compensatória a própria identidade, julgada ameaçada ou desprezada. Daí, a vontade de encerrar-se em si mesmo e a auto-exaltação dos próprios valores, crenças e costumes, a exibição triunfalista com relação às próprias "raízes" nacionais e religiosas. Observa-se, às vezes, em algumas populações, a manifestação de uma espécie de amor traído e rejeitado, a ira lutuosa por não terem sido chamadas a participar, em igualdade de condições, pelos países mais ricos e mais poderosos,dos grandes projetos de modernização.

É possível elaborar um código moral e com ele articular e tornar compatíveis, de maneira inovadora, regras e critérios de julgamento os mais diversos? É verdadeiramente praticável a hipótese de uma "ética planetária"? Os comunitaristas tendem, em geral, a dar uma resposta negativa a ambos os quesitos, enquanto os universalistas estão, em geral, propensos a responder em termos positivos, pelo menos na perspectiva de uma aproximação infinita. Uma tal ética deveria corresponder ao efetivo desenvolvimento de uma consciência moral e civil transnacional, modelada em experiências confrontadas e compartilhadas. Parece, todavia, extremamente difícil conciliar regras morais e jurídicas talvez dotadas de maior universalidade e plausibilidade, mas privadas da sustentação de hábitos locais consolidados, com a necessidade de identidade e de auto-estima, escassamente negociáveis, ex-

pressas por muitas comunidades. É também duvidoso que existam, no momento, esquemas de convergência e de compatibilidade entre culturas heterogêneas. O obstáculo maior reside, de qualquer maneira, no fato de que as grandes civilizações mundiais ainda estão a caminho, estão tentando penosamente encontrar-se e entender-se mais a fundo. E isso, malgrado o fato de que nos encontramos, segundo a fórmula de Edgar Morin, no "quinto século da era global", ou seja, a partir do momento em que o Velho e o Novo Mundo se conheceram em 1492. Certamente, uma ética planetária mínima (fundada num restrito número de normas universalmente difundidas e razoavelmente defensáveis) seria preferível a conglomerados de valores que se excluem ou se ignoram reciprocamente. Com efeito, em príncipio, o universal pode compreender o particular, mas o contrário nunca ocorre.

Mas de que universalismo estamos falando? Do estabelecido sobre leis rígidas e imutáveis, que exigem serem reconhecidas por todos os "homens de boa vontade"? Nesse caso, dever-se-ia seguir a regra aristotélica, segundo a qual *contra principia negantes non est disputandum*, ou seja, recusar qualquer diálogo com os que negam princípios para nós racionalmente fundados ou auto-evidentes. Eles, com efeito, seriam similares a "um cepo", ou em linguagem mais moderna, moralmente cegos ou daltônicos. É necessário, porém, estarmos seguros de que tais princípios representam efetivamente as premissas de um acordo universal e não, antes, a sublimação de preconceitos etnocêntricos. Por outro lado (pensando no atual neokantismo de Karl-Otto Apel ou, em menor medida, de Jürgen Habermas e de John Rawls), é irrealista considerar que a maior parte dos homens se deixe convencer por simples raciocínios que se apóiam sobre uma "fundação

última" das normas éticas, sobre uma mera "ação comunicativa" ou sobre modelos contratualistas de uma sociedade justa. É talvez mais sensato acreditar – como também julga um discípulo de Habermas – que o encontro entre homens e culturas diferentes implica uma "luta pelo reconhecimento" (posição esta também compartilhada por Taylor).[210] Em outras palavras, que, de fato, as identidades individuais e coletivas são o resultado não somente – e não tanto – de interações racionais, quanto sobretudo de uma variada mistura de violência e consenso ou mesmo de violência que se racionaliza em consenso e de compromissos que refletem relações de força variáveis. Isso não exclui, obviamente, que, do ponto de vista filosófico e civil, devam-se usar somente as razões da inteligência e recusar as da violência e da manipulação.

Para proceder de maneira fecunda no debate seria preciso, porém, compreender melhor os processos de formação das "pontes de sentido" entre particular e universal ou entre o "eu" e o "nós". As idéias de "humanidade" ou de "humanismo", hoje envoltas num halo de desconfiança e de suspeita, representam uma casa suficientemente hospitaleira para acolher todas as diferenças ou, pelo contrário, confundem de maneira irremediável, a essência do homem com uma sua forma histórica particular (branco, de origem européia, ou, como se especifica cada vez mais freqüentemente, também "macho", "heterossexual"e "judeu-cristão")? Neste último caso, trocar-se-ia o autêntico universalismo pelos valores "locais", forçosamente impostos pelos europeus ao mundo du-

210. Cf. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992 e Id., *Riconoscimento e disprezzo*, Rubettino, Messina, 1993.

rante séculos de colonialismo e de exploração. O desafio é sério e seria necessário ter uma dupla coragem: de um lado, para não se deixar intimidar pela agressividade e blindagem gratuitas (de caráter "adolescente", com uma negatividade e uma agressividade típicas de identidades ainda frágeis) de minorias, às vezes, mais políticas que numéricas; de outro, para olhar o lado escuro do nosso universalismo, ouvindo as vozes alheias e perguntando-nos onde ele poderia ser injusto. Os particularismos e os "fundamentalismos" nascem, com efeito, sobretudo no interior dos povos e dos grupos que foram excluídos do banquete do universalismo e que, por isso, recusam defensivamente um jogo no qual sempre foram habituados a perder. Resta a tarefa ciclópica, mas irrenunciável, de tentar entrançar pacientemente na "corda" da humanidade (que resulta tanto mais robusta, quanto mais histórias parciais consegue conectar entre si) todas as várias diferenças, sem se propor ignorá-las ou zerá-las.

Um empreendimento desesperadamente votado ao insucesso, segundo muitos. E, certamente, para o seu bom êxito não concorrem a maior parte dos instrumentos conceituais de que a filosofia tradicionalmente dispõe. Os critérios do universalismo apóiam-se, com efeito, em pressupostos metafísicos que, enfraquecendo-se, conduzem a formas de relativismo mais ou menos "irônico". A constatada perda de prestígio das filosofias que tinham procurado articular a realidade e o saber na base de uma razão universal unitária, marmórea e eterna, capaz de fundar um conhecimento certo e inabalável, produz um cético desencanto. Enfatizam-se, assim, a pluralidade e a autonomia das culturas humanas, pondo em evidência tudo o que se apresenta como diverso, anômalo, caótico, não reconduzível à unidade ou constituído – como julga Jean Baudrillard – de

“simulacros” caracteristícos da sociedade de consumo e dos meios de comunicação de massa.[211]

Por trás da idéia de unidade da “razão” suspeita-se, agora, que existe uma vontade de poder que inibe a evolução divergente de outras expressões de pensamento e de civilização ou, de maneira mais benevolente, uma imagem similar a de uma remota estrela cadente que não mais existe, ainda que continuemos a ver sua luz. Ao invés de considerar os homens como seres integralmente históricos – enraizados em crenças, desejos e preconceitos apreendidos no interior de determinadas comunidades – avista-se a miragem de uma consciência individual fora do tempo e do espaço, sede da verdade e da moral. E enquanto a maior parte das filosofias do passado tinham concentrado os seus esforços para captar as estruturas invariantes, a-históricas do pensamento humano ou para caracterizar um terreno comum de encontro chamado “razão”, a cultura filosófica atual parece, ao contrário, destacar a improponibilidade de todo esquema unificador. O cerrado confronto entre idéias e culturas reduz-se de tal modo a uma “longa conversação do gênero humano” sem compromisso, na qual cada um pode intervir criativamente inventando ou relançando argumentos, dando-se conta, porém, de que todo entendimento é um subentendimento. Desse modo, de um lado, a discussão torna-se mais maneável, porque as divergências de opinião são compostas de maneira elegante e tolerante; de outro, evita-se cuidadosamente aprofundar as questões, considerando simplesmente “loucos” os que não têm von-

211. Cf. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), Feltrinelli, Milão, 1979; Id., *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris, 1981.

tade de levar em consideração, apenas porque as suas teses estão fora do que "é determinado pela nossa educação, pela nossa situação histórica".[212]

Da Itália

Se, mudando de escala, passamos de uma perspectiva global (ou, pelo menos, européia e norte-americana) a uma local, somos capazes de avaliar, quase por amostragem, as correspondências e peculiaridades nacionais com relação ao cenário mundial. Desde o fim dos anos sessenta, com percursos e termos originais, também a filosofia italiana inseriu-se, assim, substancialmente no mais amplo debate internacional. A fase mais aguda e inovadora da mundança de perspectivas corresponde ao declínio de tendências outrora hegemônicas na Península, em particular, as várias famílias da dialética e do historicismo. O patos pela história e pelo valor salvífico da política transforma-se, então, seja em desencanto, seja em levar a sério o "nihilismo". No plano sociológico, tal inflexão foi acompanhada pela substituição da relação privilegiada da filosofia e das ideologias italianas com os "partidos éticos", pela da opinião pública e os meios de comunicação de massa.

A reabilitação de pensadores já condenados como "reacionários" ou "irracionalistas" (Nietzsche, Wittgenstein, Schmitt, Heidegger) fornece agora as armas para uma espécie de ataque dirigido contra as posições precedentes. Às concepções trágicas, ainda que com final otimista – que descre-

212. R. Rorty, "The Priority of Democracy over Philosophy", in: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers,* vol. I, Cambridge Univ. Press, 1983.

vem uma humanidade desembarcada, depois de uma longa peripécia, nas praias do reino da liberdade ou nas da sociedade sem classes –, Massimo Cacciari contrapõe, assim, a idéia de *krisis*, de emergência permanente. Ela não garante qualquer salvação. Encerra, porém, novas oportunidades intelectuais e indica estilos exemplares de conduta, encontráveis, por exemplo, nos "homens póstumos", nos grandes mestres da *décadence* que povoam a Viena do *finis Austriae*. O "pensamento negativo", sugerido por Cacciari que assumiu, com o tempo, tons sempre mais neoplatônicos, não pretende, todavia captar a verdade desvelada. Visa, antes, a manter a presença do irrepresentável no representável e do invisível no visível. No lugar das teorias filosóficas que iam à procura de um modelo de rigor absoluto nos inexoráveis procedimentos da ciência, entra, com Aldo Giorgio Gargani, um "saber sem fundamentos", que encontra nos "rituais epistemológicos" práticas consoladoras tendentes a eliminar as inevitáveis incertezas denunciadas, a seguir, pela "crise da razão".

Divide-se agora, também, a estrutura da história, dialeticamente entendida como o devir, através de contradições. De um lado, há quem, como Emanuele Severino, nega a própria existência do devir, considerando um absurdo lógico a oscilação entre o ser e o nada. Os entes são, com efeito, eternos, e portanto, não nascem e não morrem: mesmo permanecendo no horizonte do ser, saem simplesmente do campo de visibilidade do aparecer, para nele retornar segundo ritmos cíclicos. Exorcizamos, paradoxalmente, o fantasma do devir, por nós mesmos criado, mediante o recurso a outros entes fictícios (os "imutáveis" produtos da ciência e da religião, como as leis físicas ou Deus). Eles nos agradam porque representam a satisfação indireta do nosso desejo de escapar da caducidade e da morte. De outro lado,

Gianni Vattimo, utilizando a hermenêutica para invalidar todo projeto de reapropriação de si ou de sair fora da realidade alienada, acentua, pelo contrário, o tema da impossibilidade de encontrar um sentido acabado à história, ameaçada por um devir que endossa as vestes da caducidade e da fragilidade. A heideggeriana *Verwindung*, entendida como despedida das idéias e dos valores fortes da tradição metafísica, é assim contraposta tanto à hegeliana e marxiana *Aufhebung*, quanto à *Überwindung* dos que pensam "superar" o horizonte da própria metafísica. Assim, se o volume coletivo *La crisi della ragione* foi a tentativa extrema de salvar o poder de síntese no interior do tecido simbólico da "razão", *Il pensiero debole* marcou, por sua vez, completo abandono de tal objetivo. Por causa da sua insubstituibilidade, os "imutáveis" e os traços amortecidos da razão unitária, com todas as suas exorbitantes pretensões, não devem porém ser cancelados. Deve-se, antes, salvaguardá-los e rememorá-los, exprimindo com relação a eles uma *pietas* análoga àquela que se manifesta com relação a tudo o que, enquanto finito, se consome e morre.[213]

---

213. Cf. Massimo Cacciari, *Dallo Steinhof. Prospettive, vennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milão, 1980; Id., *L'angelo necessario*, Adelphi, Milão, 1986; Id., *Dell'inizio*, Adelphi, Milão, 1990; A.G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Turin, 1975; *Crisi della ragione*, org. por A.G.Gargani, Einaudi, Turin, 1979; E. Severino, *L'essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milão, 1995 (nova ed.); Id., *Il destino della necessità*, Adelphi, Milão, 1980; Il *pensiero debole*, org. por G. Vattimo e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milão, 1983; G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milão, 1985.

Rorty: comunidade e verdade

Foi Richard Rorty, em particular, quem combateu a "metafísica" e sublinhou o papel dos contextos sociais. Reatando com a tradição do pragmatismo norte-americano (para o qual a verdade é o resultado de regras e procedimentos aceitos no interior de uma dada comunidade), ele refuta os pressupostos plurimilenários do pensamento ocidental tendentes a garantir seu incondicional caráter absoluto mesmo na insuperável contingência das situações humanas. Refuta, assim, tanto o conceito de realidade exatamente reproduzível sem deformações pelo "espelho" ou pelo "olho" contemplativo da mente[214], quanto o da coerência puramente lógica do raciocínio e da ação. Rorty, que não quer se entregar à "neurótica procura cartesiana da certeza" e prefere, de longe, uma filosofia capaz de oferecer, pelo menos, alguma noção sobre a maneira pela qual "as nossas vidas poderiam mudar"[215], delineia duas posições exemplares relativas à verdade. A primeira, remonta a Platão, ancora a própria verdade numa dimensão sobre-humana, na nossa "vítrea essência" que captaria de maneira transparente uma "objetividade" posta acima de todo critério acordado por grupos humanos concretos; a segunda, remonta a William James e a John Dewey, liga, pelo contrário, a verdade a práticas sociais compartilhadas de justificação e de controle.

Platão elaborou uma teoria da verdade que não se vincula, em absoluto, com a comunidade dos dialogantes efe-

214. Cf. R. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton Univ. Press, 1979.
215. Id., *Consequences of Pragmatism*, Brighton, Harvester, 1982.

tivos. E isso para evitar um duplo relativismo: sofístico e etnológico (para dar um exemplo, segundo Heródoto, os mesmos Massagetas que comiam os seus pais, por considerarem que o melhor túmulo fosse o estômago dos filhos, teriam recusado com repugnância a possibilidade de queimá-los sobre a pira, segundo o costume dos Gregos). Ele inventa, para tal propósito, uma comunidade artificial de filósofos que legisla sobre as regras de validade do discurso, vinculando-as a essências ("idéias") que, uma vez alcançadas, impor-se-iam ao homem pela sua luminosa, indiscutível evidência. A verdade resulta, assim, fundada sobre procedimentos de caráter auto-reflexivo próprios a um grupo restrito que se arroga o direito de representar toda a humanidade de qualquer lugar e tempo. Deve-se, porém, observar que na realidade – malgrado as críticas de Rorty – Platão procura justamente "edificar" a verdade por meio de uma procura comum. Todos os homens dotados de *logos* (e até mesmo um escravo ignorante), se oportunamente guiados, podem alcançar conhecimentos corretos. O diálogo passa, com efeito, pela peneira os diferentes pontos de vista, mostra como algumas opiniões encontram o caminho fechado, resultando estéreis e intransitáveis, enquanto outras permitem a confluência e o deságüe das diversas linhas argumentativas, de modo que, ao final, conduzem a soluções convincentes para todos. Obtém-se, assim, uma verdade que é, subjetivamente, um ponto de chegada, sempre provisório, mas que tem uma "objetividade" própria, extraterritorial com relação às diversas culturas e aos pontos de vista individuais. A verdade suprema é como o sol, que não se pode olhar por muito tempo sem perder a vista. Mas a razão que o contempla, mesmo nos seus reflexos, torna-se de toda forma a pátria de todos, a tradição parti-

lhada pela humanidade. O núcleo mais consistente do pensamento ocidental procedeu justamente por essa estrada mestra, da qual a própria verdade aparece sólida porque fundada, não sobre as areias movediças das opiniões subjetivas, mas sobre o solo de granito da *episteme*, da ciência.

A essa perspectiva, Rorty contrapõe a transformação da objetividade em "solidariedade", ou seja, que define a verdade em relação àquilo que uma comunidade específica acredita e argumenta, ao "nós" dos falantes ou dos pensantes. Nesse sentido, portanto, "verdade" é o que encontraria menos resistências para ser aceito por aqueles que seguem determinadas regras históricas de verificação; falsidade, o contrário.[216] A filosofia deveria evitar a tentação de procurar os fundamentos últimos da realidade e do pensamento e se limitar a propor discursos "edificantes" (no duplo sentido arquitetônico e moral). Ou seja, deveria erguer moradias acolhedoras, onde a convivência humana pudesse melhor se desenvolver, sem necessidade de recorrer a práticas comunicativas enrijecidas por esquemas pré-fixados. O objetivo da filosofia numa época "pós-filosófica", que não tem mais necessidade de práticas fundantes, consiste justamente em manter viva a criatividade de formas de diálogo que não pressupõem nenhum "vocabulário dado".

Para Rorty, não se trata, em absoluto, de deslegitimizar a racionalidade ou a moral. Ele está, pelo contrário, de tal maneira afeiçoado à "esperança social" a ponto de considerar que os valores abstratamente universalistas desvitalizam as comunidades históricas singulares, impedindo-as

216. Id., "Solidarity or Objectivity?" in op. cit., "Solidarietà od oggettività?" (1983), in: *Scritti filosofici*, cit., I, p. 29-46.

de resolver questões urgentes e concretas. De resto, diz que as liberdades da necessidade, da opressão e da crueldade não precisam de outra justificação que as da sua desejabilidade. O que conta, para nós habitantes do Ocidente, "irônicos liberais", é uma democracia que possa prescindir tanto da fundação religiosa quanto da legitimação filosófica. Basta a autoridade "constituída por um acordo coroado de sucesso entre indivíduos que se descobrem herdeiros das mesmas tradições históricas e postos diante dos mesmos problemas". Essa forma de democracia é de tal maneira preciosa que, no caso de "o indivíduo encontrar na própria consciência crenças que são relevantes para a política pública, mas indefensáveis com base nas crenças compartilhadas pelos seus concidadãos, ele deve sacrificar a sua consciência no altar do bem público".[217]

Como evitar então o arbítrio das opiniões e a preferência concedida aos próprios valores, mesmo na forma de preconceitos etnocêntricos? A desconfiança na possibilidade de lançar pontes de comunicação entre pessoas pertencentes a diversas culturas tornou-se cada vez mais forte em Rorty. Assim, se em *La filosofia e lo specchio della natura* havia observado que os colonos ingleses e os aborígenes da Tasmânia não tinham mais dificuldade para se comunicar entre si do que os primeiros ministros britânicos Gladstone e Disraeli, agora tende a acreditar que existem, do ponto de vista teórico, tantos critérios de verdade e de justificação quantas são as culturas. Nenhum de nós é realmente capaz de separar-se das próprias tradições e preconceitos, de superar a barreira da alteridade. Somos, com efeito, de

217. Id., "La priorità della democrazia sulla filosofia", in: *Scritti filosofici*, cit., I, p. 245, 238.

tal maneira condicionados pelas regras que aprendemos e às quais estamos habituados na nossa comunidade que tornamo-nos inevitavelmente etnocêntricos. Para parafrasear Hegel, não podemos sair dos nossos condicionamentos histórico-culturais, assim como não podemos sair da nossa própria pele. O ideal de unificação das formas de pensamento sob a égide de uma verdade e de uma racionalidade supercomunitária obedece, de resto, a um preconceito inconsciente: o de que a história do gênero humano caminharia inexoravelmente para uma convergência entre as várias civilizações. Apoiando-se também em Feyerabend[218], Rorty sustenta, ao contrário, que seria preciso apostar na idéia de uma humanidade que caminha em direções divergentes, privilegiando a diferenciação e não a unificação. O melhor a fazer é tornarmo-nos cônscios do peso ineliminável das próprias tradições e tê-las em conta quando nos confrontamos com outros, usando possivelmente a arma da ironia, da consciência, ou seja, do peso da contingência para relativizar toda pretensão de caráter absoluto. Contudo, algum critério geral existe, como o de combater a crueldade no que concerne a todos os seres sencientes e no "saber tirar importância a várias diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, usos, e similares) no confronto da semelhança na dor e na humiliação, no saber incluir na esfera do "nós" pessoas imensamente diversas de nós mesmos".[219]

218. Cf. P. K. Feyerabend, *Science in a Free Society*, Nlb, Londres, 1978.
219. R. Rorty, "Solidarietà", in: *La filosofia dopo la filosofia* (1989), Laterza, Roma-Bari 1989, p. 221.

A ação comunicativa de Habermas e a teoria da justiça de Rawls representam, nas sociedades democráticas (caracterizadas por uma pluralidade de poderes e de valores em concorrência), uma alternativa seja ao recurso da força nas soluções dos conflitos, seja ao da prática de uma penosa negociação na qual vence quem tem maiores reservas de poder ou até mesmo maior habilidade estratégica na persecução dos próprios interesses. Infelizmente, quando as distâncias entre os dialogantes ou entre os contendores mostram-se incomensuráveis, ocorre freqüentemente que quem convence, não vence e quem vence, não convence. Recorre-se, então, à manipulação ou à violencia, mais ou menos disfarçadas.

Por isso, Jean-François Lyotard propõe não buscar o consenso, mas, antes, promover o encontro entre os dissensos, tentar compor o contencioso ou o dissídio (*defférend*) sem fazerem-se demasiadas ilusões. A seu parecer, baseando-se sobre dois assuntos poucos realistas, Habermas erra. Em primeiro lugar, não é, de fato, verdadeiro que os interlocutores são capazes de acordar-se sobre regras universalmente válidas para todos os possíveis "jogos lingüísticos" (de per si heterogêneos e incompatíveis, dado que o comandar, por exemplo, não coincide em absoluto com o descrever ou o pregar). Em segundo lugar, é falso "que a finalidade do diálogo seja o consenso", dado que ele constitui somente "um estado das discussões e não o seu fim". Ou seja, o consenso representa um horizonte provisório e móvel, nunca definitivamente adquirido. Ao seguir uma perspectiva emancipatória, também Habermas cai, para Lyotard, na ilusão dos *meta-récits*, teorias extrapoladas das "grandes narrações", de mitos como a vitória final do pro-

gresso ou o advento das sociedades sem classes. Algumas dessas fábulas para adultos surgem na idade moderna em vista da legitimação de autoridades que – não enterrando mais as suas raízes no passado da tradição – têm necessidade seja de um alvo novo e macroscópico a ser alcançado no futuro, seja de heróis coletivos que o representem (classe operária, revolução ou democracia). Hoje, porém, na "condição pós-moderna", os *meta-récits* perderam credibilidade, deixando-nos como herança conflitos e tensões dificilmente governáveis, mas dos quais é necessário, pelo menos, conhecer a cartografia.[220]

Em tais sociedades, onde – segundo uma expressão de Marx – "tudo o que é sólido se desmancha no ar", uma vez infringidas as normas morais deduzíveis de valores absolutos, é possível ainda manter formas de conduta amplamente compartilhadas e relativamente estáveis? Se se olha para os comportamentos efetivos das pessoas, parece justamente que não. Foi, com efeito, relevada como característica uma tenaz e inconsciente resistência em assumir obrigações morais de longo alcance. Ou seja, difunde-se a propensão para tomar quase com exclusividade "empenhos que não empenham", revogáveis e de toda maneira retificáveis. São estes os *non-binding commitments* de que fala Nozick, quando examina a tendência do homem contemporâneo em modificar as próprias decisões passadas, de maneira a nunca se sentir definitivamente a elas vinculado. A sua argumentação é que não realizamos nunca escolhas motivadas por "razões" dotadas de um pressuposto peso específico objetivo; somos nós, antes, que atribuímos – de quando

220. Cf. J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, 1979.

em quando – o peso adequado aos motivos das nossas decisões (peso que varia segundo o contexto e as justificações que dele oferecemos). É, portanto, possível reformular continuamente as próprias escolhas com base nas nossas variáveis avaliações.[221] Os *non-binding commitments* implicam de fato que, junto à coerência, também o sentido de responsabilidade se enfraquece. Se se pensa, por contraste, na importância central que nas escalas dos valores tradicionais assumia o respeito aos compromissos e à palavra dada, da promessa, não se pode deixar de ver como a possibilidade de voltar sobre as próprias decisões marginaliza e desdramatiza muitas escolhas, desvinculando o indivíduo da própria fixa identidade com o passado e desencalhando-o do velho si mesmo. A ética da coerência e da responsabilidade – porquanto nem sempre explicitamente repudiadas – são diluídas em favor de uma "mudança endógena" das preferências individuais e de um aclimatar-se de uma concepção da identidade pessoal não mais estreitamente confinada à continuidade psicológica do indivíduo. Este não se sente mais solidamente ancorado nas próprias escolhas passadas, por elas bloqueado, porque é como se as suas decisões precedentes tivessem sido tomadas por outrem.

No corte nítido com o próprio passado pessoal, tornado possível pela revogabilidade dos compromissos, pela infidelidade até para consigo mesmo apresentada por Nozick, manifesta-se – juntamente com uma maior liberdade e soltura no agir do indivíduo – também o seu progressivo isolamento, a perda da sua "placenta social", a diminuição dos vínculos com os outros. Privado da plena e orgânica inser-

221. Cf. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge Mass., 1981.

ção nos "corpos intermediários' que o envolviam (família, comunidade da vizinhança, camada ou classe) e colocado em contato direto com os seus similares e com as instituições, ele é ao mesmo tempo mais livre e mais só. Essa mais imediata vizinhança com a sociedade no seu complexo, com efeito, ao invés de projetá-lo ulteriormente na dimensão pública, o induz a encerrar-se na esfera privada. Christopher Lasch focalizou a gênese de tal condição na análise de como diminuem ou se transformam os laços de solidariedade num dos mais clássicos corpos intermediários: a família. A tese sustentada é que a família cessou de ser o porto seguro num "mundo sem coração", o lugar que deveria revigorar o homem em sua dura luta contra a realidade e os condicionamentos externos e servir de proteção e invólucro para mulher e filhos. Hoje, ela não abriga mais suficientemente nem adultos, nem crianças. A desagregação do instituto familiar faz-se acompanhar também por uma desativação emotiva daqueles vínculos que entreteciam amor e poder, sentimentos e instituições. A família tornou-se agora mais porosa às mudanças externas, menos isolada, mais semelhante à sociedade que a circunda. Os pais se "proletarizaram" e houve um nítido enfraquecimento da autoridade "vertical", com um paralelo incremento de legitimação das relações "horizontais" igualitárias (daí a concepção do matrimônio como *companionship* ou a maior vizinhança entre pais e filhos), mas também com a ininterrupta negociação dos papéis. Obrigados a defender os resíduos da sua autoridade não mais garantida de antemão, os pais freqüentemente abdicam da sua figura tradicional, recorrendo a tratativas desgastantes ou a manipulações escondidas.[222]

---

222. Cf. Ch. Lasch, *Haven in a Heartless World*, Nova York, Basic Books, 1979.

Em mudança, não está, todavia, apenas a estrutura das famílias ou das sociedades, mas também a dos indivíduos. De "moderna" ela ter-se-ia tornado, pelo menos, em algumas áreas do planeta, "pós-moderna". O indivíduo moderno caracteriza-se, com efeito, por uma identidade sólida e durável, construída "com cimento e aço"; o indivíduo pós-moderno por uma identidade de "plástico", móvel, cancelável e reciclável como um *video-tape*. Os modernos aparecem também como peregrinos no tempo, homens que se movem segundo uma meta e um projeto, pelo que a identidade torna-se neles construção, previsão e trajeto. Os pós-modernos, pelo contrário, estariam adaptados a morar no deserto, a viver a experiência da fragmentação do tempo e a ter a percepção nítida da distância incolmatável entre os ideais do eu e a sua realização. Não se colocariam para si mesmos, portanto, a tarefa de construir algo de estável, e sim a de passar por uma série de atividades provisórias, cambiantes e flutuantes. De tal maneira, sobretudo no Ocidente, a mobilidade – que antes era típica de grupos ou povos marginais – seria hoje praticada por maiorias. Ou seja, o nomadismo ter-se-ia transfomado em turismo de massa. Assiste-se, com efeito, à sua "adiaforização", ou seja, a tornar-se indiferente, como resposta defensiva a doses excessivas de experiências de desenraizamento.[223]

Poder-se-ia, todavia, licitamente duvidar de que o problema da identidade passa por fases tão drasticamente contrapostas. Sua conquista foi efetivamente sempre difícil e o movimento oscilatório e desequilibrante da manutenção da personalidade através do tempo não é certa-

---

223. Cf. Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, Londres, 1992; Id., *Le sfide dell'etica* (1993), Feltrinelli, Milão, 1996, em particular p. 244 s.

mente uma característica exclusiva do mundo pós-moderno (e logo, por inciso, somos deveras todos assim pós-modernos, móveis, nômades e inimigos de toda estabilidade?). Parece, ao contrário, perceptível atualmente uma quantidade de sinais de contra-tendência, ainda a analisar, que mostram reações de recusa ao desenraizamento, mas que convivem, não obstante, com o adversário que combatem, sustentando-se alternadamente mediante mecanismos involuntários de convivência antagônica. Parecem estar em ação, com efeito, duas linhas de força contrastantes e simultâneas: de um lado, em algumas áreas econômica e socialmente privilegiadas do mundo, multiplica-se o número dos indivíduos "livremente flutuantes", que tendem a se desvincular dos condicionamentos da tradição; de outro, crescem paralelamente alhures – corroendo a faixa central dos indivíduos definidos "modernos" – tipos de personalidade que querem refundar a própria identidade vinculando-a a instituições e entidades tradicionais (consideradas, até há pouco "pré-modernas" e, como tais, desprezadas enquanto consideradas derrotadas pelo Iluminismo, pela Ciência e pelo Progresso). As etnias e as grandes religiões monoteístas parecem, conseqüentemente, retomar o próprio antigo papel de protagonistas e de *agencies* de enraizamento. Detrás dos "fundamentalismos" religiosos, dos "particularismos", dos "nacionalismos" recentes – qualquer que seja a maneira de entendê-los – coloca-se, seja como for, uma renovada, inequívoca necessidade de enraizamento. E é justamente essa necessidade que, permite ver, como numa lente de aumento, um elemento estrutural que, de outra maneira, poderia passar desapercebido: ou seja, que a identidade individual descende sempre, por mil fios, da identidade coletiva e que é até mesmo impensável sem

ela. Descobre-se, assim, que a nossa ilusão de não ter relações de dependência com as instituições coletivas de sentido, deriva do patos com o qual o indivíduo reivindicou nesses últimos séculos a sua autonomia com relação aos sufocantes vínculos do passado, ou seja, depende da sua vontade de subtrair-se ao arbítrio alheio (enquanto a idéia de "liberdade", antes de se tornar retórica, continha algo de muito concreto: a recusa da escravidão e da dependência pessoal). Nessa perspectiva, o fato de se procurar uma redefinição de si, recorrendo ao enraizamento em identidades externas fortes (como as Igrejas ou as "comunidades" nacionais, "pré-modernas" justamente porque se pensava que estavam metabolizadas, digeridas, para logo descobrir que não é verdade), mostra simplesmente que o enlace com a dimensão coletiva mudou, e não que não tínhamos enlaces e que os nossos lastros estabilizadores institucionais deslocaram o nosso centro de gravidade, e não que precedentemente estes não existiam.

O retorno da responsabilidade

Frente ao temido estender-se dos *non-binding commitments*, é cada vez mais lembrada a obrigação de cada um se sentir pessoalmente empenhado em prestar conta de determinadas formas de conduta que lhe são imputáveis. Paul Ricoeur conecta, assim, a identidade pessoal, no campo ético, não ao "eu" (termo vazio, entidade desancorada), mas ao "si" (reflexividade que integra num *tertium datur* identidade e alteridade). Este "si", por outro lado, não é o *Idem*, caracterizado pela permanência no tempo e pela comparação dos vários estados do sujeito entre si, mas o *Ipse*, a personalidade que se conserva projetando-se para a palavra

dada, mantendo-se fiel à "promessa". O *Ipse* permanece coerente consigo mesmo conjugando simultaneamente ao presente tanto o "débito" com o passado quanto o compromisso com o futuro.[224] Foi, porém, principalmente Hans Jonas que teorizou mais diretamente o "princípio responsabilidade", em simétrica oposição ao "princípio esperança" dos que – como Ernst Bloch – favoreceram o pensamento utópico ou as atitudes prometéicas de dominação da natureza e de progresso sem limites. Eles, com efeito, não se deram conta que – ao invés de produzir grandes transformações positivas – acabaram por ameaçar a própria sobrevivência da espécie humana e de todo o planeta, levando a sério as utopias e transformando-as, assim, de inócuo exercício literário ou filosófico em perigosos programas de perturbação do mundo.[225] A atitude de Jonas (baseada numa "heurística do medo", ou seja, na escolha negativa de evitar o mal maior da autodestruição do homem, uma vez que não é possível nem justo conseguir um acordo generalizado sobre o que é e como dever-se-ia obter o "bem maior") choca-se com as posições do último grande teórico da ética da responsabilidade, Max Weber. Este havia, com efeito, sustentado, no quadro de um elogio à previsão apaixonada, que "o possível não seria alcançado se no mundo não se tentasse sempre o impossível".[226] Hoje, quando o homem tornou-se um ser altamente nocivo, incapaz de avaliar adequadamente o resultado conjunto das ações de todos e de cada um, com o risco efetivo de alterar equilíbrios

224. Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un outre*, Seuil, 1990.
225. Cf. Hans Jonas, *Il princípio responsabilità. Un'etica per la società tecnologica* (1979), Einaudi, Turin, 1990, p. 3 s.
226. M. Weber, "La política come professione" (1919), in: *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Turin, 1966, p. 121.

delicados, em parte ignorados, hoje, quando cada um contribui, de sua parte, para a degradação do ambiente e para a depauperação dos recursos, a responsabilidade, a cautela, a reflexão constituem uma obrigação vinculante e ineludível. Também porque as potencialidades destrutivas da espécie humana aumentam, justamente, no momento em que diminuem os seus dotes de previsão e de controle dos processos de autoperpetuação. Paradoxalmente, a ameaça da catástrofe deriva não do fracasso, mas do "desmesurado sucesso" da técnica. E, justamente porque se amplia, de maneira inaudita, a esfera dos efeitos inesperados de toda ação, é que se deve proporcionalmente estender, antes que seja tarde demais, também o raio da responsabilidade pessoal. Segue-se a necessidade inversa de abrandar o impacto dos grandes projetos de transformação sobre o existente, de forma a que penetrem no mundo gradualmente e sem provocar violentos contragolpes. Cada um de nós tem, com efeito, uma responsabilidade coletiva perante a Terra e seus habitantes, em particular a biosfera, sutil faixa de cerca de trinta quilômetros de espessura que envolve o planeta. O novo imperativo ecológico de Jonas, formulado à maneira de Kant, soa, portanto assim: "Age de maneira que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida sobre a terra". E se é verdade que a existência da humanidade é o "primeiro mandamento", dele segue a necessidade de defesa da vida em seu conjunto. À outra famosa pergunta kantiana, "no que devemos esperar?", parece se substituir aquela de que se é ainda lícito esperar ou se não é antes ilusório e regressivo se entregar à esperança, deixar-se embalar por ela, ao invés de assumir com coragem e desencanto as próprias responsabilidades.

Também a perspectiva de Jonas (como, em outro âmbito, a de Rawls) funda-se na minimização do risco. Para

essa finalidade, faz-se necessário frear nos outros e em nós mesmos a propensão ao pensamento utópico, dado que se fundamenta em pretensões exorbitantes e em desejos impossíveis – ou humanamente custosos – de perfeição, e na idéia de revolvimentos radicais que o mundo, na sua atual fragilidade, não está em condições de suportar. Acresce que a maior parte dos homens hoje parece inclinada a pensar em forma de expectativas de curto prazo com relação aos tempos medidos pela sucessão das gerações. Para servir-nos de uma metáfora militar, poder-se-ia dizer que Jonas levanta moderadamente o tiro para o futuro, sem se fixar no alvo zero do presente pontual, mas também sem disparar a esmo sobre um futuro remoto e indeterminado. Para ele, somos responsáveis perante um futuro que envolve a nós e às gerações que se seguirão, mas isso não deve absolutamente pôr em risco a existência e as expectativas das gerações atuais. O "princípio responsabilidade" aparece seja como for, sob a forma de uma ulterior tentativa de desligitimação das utopias, como sintoma do esgotamento do impulso para a frente que as justificava. Elas parecem perder o fascínio e o poder dos tempos em que conseguiam mobilizar povos inteiros para a sua construção, empenhando-os em "imodestas" esperanças de êxito, arrastando-os, porém, no fracasso de causas que requeriam pesados sacríficios pessoais, enquanto prometiam a conquista segura do futuro para a inteira humanidade.

Sob processo estão, mais em geral, as filosofias da história que amparam as modernas utopias, adornando-as com a sua ilusória natureza de "quase previsão", pelo qual um fim historicamente longínquo poder-se-á realizar desde que os seus promotores sejam coerentes ao persegui-lo e invistam e mobilizem sua laboriosa energia na preparação do seu advento. Produz-se, assim, uma série de curto-cir-

cuitos teóricos, com base nos quais a consecução da finalidade é declarada infalível, apesar de logo se acrescentar que ela exige a intervenção dos indivíduos; a coerência com relação ao fim da ação individual é proclamada em toda a sua importância, justamente enquanto se sustenta que a história pode avançar na direção "justa", ignorando astutamente as intenções dos indivíduos; a responsabilidade pessoal perante a humanidade é solenemente exaltada como valor ético e político supremo, mas ao mesmo tempo não parece indispensável à economia complexa de um processo dotado dos próprios automatismos.

Com uma nota de sóbria modéstia, que insiste no chamado à responsabilidade diante de um incerto devir e na urgência de repensar os limites e os valores das próprias restritas tradições dentro de um horizonte mundial, parece fecharse a reflexão filosófica na soleira do novo milênio. A retirada do pensamento sobre suas próprias premissas (o trabalho de escavação, inventário e limpeza que acompanha a abertura de novos canteiros conceituais) preludia, talvez, o retorno de grandes cenários teóricos? Difícil dizê-lo. Malgrado os recorrentes anúncios, é porém certo que a filosofia, como a arte, não está de fato "morta". Antes, ela revive a cada estação porque corresponde a necessidades de sentido que são contínuamente – e com freqüência inconscientemente – reformuladas. A tais perguntas, mudas ou explícitas, a filosofia procura respostas, medindo e explorando a deriva, a conformação e as falhas dos continentes simbólicos sobre os quais se apóia o nosso pensar e sentir comuns.

Índice onomástico

Sobre o livro

Formato: 14 x 21 cm
Mancha: 23,5 x 42,5 paicas
Tipologia: Garamond Three 11 e 12 (texto),
Eras 12, 11 e 12 (titulos)

Equipe de Realização

Coordenadora Executiva
Luzia Bianchi

Produção Gráfica
Renato Valderramas

Edição de Texto
Carlos Valero

Revisão
José Romão
Walderez Sancinetti Ribeiro
Valéria Biondo

Projeto Gráfico
Cássia Letícia Carrara Domiciano

Criação da Capa
Marcos Horta

Catalogação
Valéria Maria Campaneri

Diagramação
Carlos Fendel